Ph. Sp.
623

R.

Beyträge

zu Berichtigung der Beweise vom

Daseyn Gottes

aus der reinen Vernunft und dem

Daseyn der Zeit und des Raums

aus der Erfahrung

von

Salomon Seligmann Pappenheimer.

Breslau, 1794.
auf Kosten des Autors, und in Commißion bey
C. F. Gutsch.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Folgende Aufsätze: vom Daseyn Gottes aus der reinen Vernunft und der Zeit und des Raums aus der Erfahrung, sind ein zufälliges Produkt einer hebräischen Schrift, die ich über die hebräischen Synonima vor einiger Zeit herausgegeben. Ich habe die Behandlung vorgedachter Materien für ein deutsches Publikum aufbehalten, und der Schritt hatte um so mehrern Reiz für mich, als deßen Gegenstände eben die sind, womit die Kritik des Herren Kants sich so oft beschäftiget. Es ist freilich, sich den erhabnen Ideen dieses großen Mannes öffentlich

entgegenzusetzen, der allerkühnste Schritt, der sich von einem Manne meiner Klasse nur denken läßt. Allein, die Sache ist zu interessant, als daß man ihrentwegen nicht alles wagen sollte. Es sind Gemeinlehren, es sind herrschende Meinungen angegriffen, mit Riesenkräften angegriffen, diese zu vertheidigen, ist jedem Denker Pflicht. Und so glaube ich denn, auf die Nachsicht eines geehrten Publikums rechnen zu dürfen, wenn auch ich mein Weniges beyzutragen und solches dem entscheidenden Urtheil der gelehrten Welt zu unterwerfen mir die Freiheit nehme. Es ist nicht etwas seltsames, daß der Blödsichtige irgend etwas auffindet, wo der Scharfblick des Scharfsichtigen nur schnell darüber wegfuhr. — — Vielleicht ist auch mir ein solch Glück beschieden. —.

Dem Beweise, vom Daseyn Gottes betreffend, habe ich, zu der Art, wie solcher schon von Cartesius und andern vorgetragen, weiter nichts neues hinzugefügt, als blos die Elementarbegriffe von aller Zweideutigkeit gereiniget und deutlicher ins Licht gesetzt. Was hingegen die Theorie von Zeit und Raum anbelanget; da habe ich, um den, in Absicht der Schöpfung erheblich scheinenden Schwierigkeiten einmahl ein Ende zu machen, einen ganz eigenen Weg mir bahnen und von der gewöhnlichen Heerstraße fast gänzlich abweichen müßen.

Das Argument von der Unmöglichkeit, daß ein Körper sich aus eignem Triebe, ohne irgend von einem andern angezogen oder weggestoßen zu werden, bewegen können soll, scheint mir ein reichhaltiger Stoff für

den Realismus zu seyn, und um so mehr einige Aufmerksamkeit zu verdienen. Leid aber thut es mir endlich sehr, wenn ich im Verfolg dessen nothwendig in den Fall gerathe, eine Lehrmeinung anzutasten (die Continuität nemlich) worauf Herr Mendelsohn seinen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele gründet. Wie konnte ich es aber vermeiden, wenn alles in der Welt erträglicher ist, als eine Lehre blos aus Gefälligkeit oder Eigennutz zu begünstigen?

Der Verfasser.

Erster Abschnitt.

Vom Daseyn Gottes.

§. 1.

Ein Ding kann gedacht werden, und wird wirklich gedacht: in sofern es nämlich unter gewißen Prinzipien stehet, die seine Möglichkeit bestimmen, ist es denkbar; und in sofern eine Denkkraft da ist, die sich es zum Gegenstande macht, wird es wirklich gedacht. Ohne denkende Wesen sind die möglichen Dinge blos fähig gedacht zu werden.

§. 2.

Indem ein Ding wirklich gedacht wird, erhält es eine gewiße Realität, die es als ein blos möglich gedacht zu werdendes Ding, nicht gehabt hat; denn nun nimmt es im Reiche des Denkens eine positive Stelle ein, anstatt es als ein blos denkbares Ding keine Stelle eingenommen, diese Art Realität heißt: idealische Realität.

§. 3.

Diese Art Realität hänget blos dem denkenden Wesen, aber nicht dem gedacht werdenden Dinge an. Das Ding wird darum, weil es wirklich gedacht wird, realer, als es schon ist, indem es in der Möglichkeit gedacht zu werden ist. Es bleibt nach seiner intensiven Möglichkeit ein und dasselbe, ohne um etwas modificirt zu werden. Blos das denkende Wesen modificirt sich, in dem es von der Möglichkeit, sich etwas vorzustellen, zur Wirklichkeit des Vorstellens übergehet, aber das vorgestellte Ding bleibt an sich unverändert; wahr bleibt immer wahr, und falsch immer falsch, und es wird durch das wirkliche Vorstellen derselben, ihnen weder etwas zugelegt, noch abgenommen.

§. 4.

Es kann aber ein mögliches Ding auch für sich modificirt werden, und eine reale, ihm selbst anhängende, Bestimmung annehmen, die es als ein blos mögliches Ding nicht besitzt; es wird ihm nämlich etwas zugelegt, es wird mit etwas ihm eigenthümlichem vermehrt, wodurch es, ohne erst mittelst des Vorstellens actionirt zu werden, sich selbst activ, und schon an sich selbst mehr, als ein blos mögliches Ding ausgedrückt ist. Dieses eigenthümlich erworbene Etwas, dieser kräftige Ausdruck des Dings, wird Existenz, oder: Wirklichkeit, auch Daseyn genennet.

Aber gleichwohl ist die Existenz oder das Daseyn eine Bestimmung, die blos dem Zustande des Dinges, aber nicht deßen Wesen inhärirt; das Wesen bleibt in der Möglichkeit und in der Wirklichkeit immer einerlei; ein Baum ist seinem Wesen nach (§. 1.) als ein Ding mit Aesten und Blättern, in der Möglichkeit so gut ein Baum, als in der Wirklichkeit. Nicht weniger bleibt der Grad der Möglichkeit des Dinges in beiden Fällen einerlei, das Ding wird deswegen, daß es wirklich ist, um nichts mehr möglich, als es schon an sich im Reiche der Möglichkeit ist. Die Vermehrung des Dinges durch die Wirklichkeit bestehet also blos in der Annahme eines positiven Zustandes der jener Negativen, worin ein blos mögliches Ding sich befindet, entgegen gesetzt ist, und der nothwendig ist, um das Ding, wie folgen wird (§. 7.), zum Object der anschauenden Erkenntniß zu machen.

§. 5.

Eine Bestimmung, die nicht mit zum Wesen des Dinges gehört, d. i. die nicht dessen Möglichkeit bestimmet (§. 1.), ist am Dinge zufällig (2. Abschn. §. 12.). Die Existenz der möglichen Dinge gehört nicht mit zu deren Wesen, und bestimmet deren Möglichkeit nicht (§. 4.); also ist die Existenz an den möglichen Dingen eine blos zufällige Bestimmung. Dagegen ist eine Bestimmung, die mit zum Wesen des Dinges gehöret und durch die das Ding möglich ist, am Dinge nothwendig. Die krumme Linie gehört z. B. zum Wesen des

Zirkels, ohne krumme Linie hat der Zirkel keine Möglichkeit; also ist die krumme Linie am Zirkel nothwendig. Wenn es demnach irgend ein Ding giebt, zu dessen Wesen die Existenz mit gehöret und wenn es ohne dieselbe keine Möglichkeit hätte, so würde die Existenz alsdenn an demselben Dinge nicht mehr zufällig, sondern nothwendig seyn.

§. 6.

Insofern die Existenz an einem Dinge zufällig ist und das Ding in der Möglichkeit, d. i. ohne Existenz so gut, als mit derselben vorgestellet werden kann, (§. 5.) kann ein Ding noch ferner in zweierlei Art vorgestellet werden, in einer möglichen Existenz, und in einer wirklichen: im erstern Fall heißt es: Das Ding kann existiren, d. i. die Existenz ist an ihm möglich, und im letztern muß es heißen: das Ding existirt, d. i. die Existenz ist am Dinge keine blos mögliche, sondern wirkliche Bestimmung. Dieses ist aber nur der Fall bey zufälligen Dingen, bei einem nothwendig existirenden hingegen, das ist, einem solchen, wo die Existenz deßen Möglichkeit bestimmet, (§. 5.) kann es nie heißen: Es kann existiren; denn der Ausdruck: Es kann, setzt ein Ding mit einer blos zufälligen Existenz voraus, ein Ding nämlich, an dem die Existenz eine blos mögliche Bestimmung ist, welches aber gar nicht im Begrif von einem Dinge mit einer nothwendigen Existenz, das man zum Vorwurf hat, lieget; folglich kann von einem Dinge mit einer nothwendigen Existenz, sobald ein solches unser Subject ist, da das

Prädi-

Prädicat: es kann existiren — bey ihm nicht statt findet, nichts anders ausgesagt werden, als: es existirt — — und die intensive Möglichkeit eines solchen Subjects wird schon gleich mit deßen wirkliches Existenz vorausgesetzt.

§. 7.

Indem die Vernunft sich blos mit der intensiven Möglichkeit der Dinge beschäftigt, d. i. der Dinge, blos in wie fern sie möglich und unmöglich, oder gedacht und nicht gedacht werden können; so kann auch kein zufällig existirendes Ding, in Absicht, daß deßen Existenz in ihrer Möglichkeit so gut, als in ihrer Wirklichkeit vorgestellt werden könne, irgend ein Object unserer Vernunft werden, das heißt: wir können mittelst unserer Vernunft zu keiner Gewißheit gelangen, daß ein Ding, daß wir uns als wirklich vorstellen, wirklich existire; denn, da das wirkliche Vorstellen zu der Realität des Dings nichts zuleget, (§. 3.) die zufällige Existenz hingegen mit allen ihren nur möglichen Modalitäten so gut möglich, als wirklich seyn kann; so bleibt ihr nichts übrig, wodurch sie sich etwa der Vernunft als wirklich realisiren könnte; denn alles, was sie zu dieser Realisation nur aufbringen wollte, würde bey der Instanz der Vernunft nur als blos möglich gelten. Daß wir uns also die zufälligen Dinge außer uns, als wirklich daseyend vorstellen, das gewährt uns blos die anschauende Erkenntniß; diese allein versichert uns die Wirklichkeit der Dinge dadurch, daß wir die möglichen Dinge anders, als

die

die wirklichen erkennen, d. i. daß wir von einem möglichen Dinge anders, als von einem wirklichen afficirt werden. Ein möglicher Baum afficirt uns nie in der Art, in welcher uns ein wirklicher Baum afficirt, und hierinnen liegt eben der Streit zwischen dem Realisten und Idealisten. Jene behaupten: wir erkennen uns anschauend, erkennen auch noch außer diesem eine außer uns wirklich vorhandene Welt; diese hingegen glauben, wir erkennen anschauend nur uns selbst, in dieser unserer Selbsterkenntniß aber, erkennen wir uns als ein Subject, in deßen Idealität eine als äuserlich existirende Welt enthalten ist. Jene statuiren also eine zweifache anschauende Erkenntniß, jedoch unter einem einigen Sinn, und diese, die Idealisten, statuiren wieder nur eine einige Erkenntniß, aber unter einer zweifachen Sinnlichkeit, dem sogenannten innern und äußern Sinn. Beyde, sowohl Realist als Idealist, sind inzwischen hierin eins: daß die Wirklichkeit des Dings blos durch die anschauende Erkenntniß, aber nie durch die Vernunft bestätigt werden kann.

Blos in folgenden zwey Fällen kann und muß die Vernunft selbst das Daseyn des Dings als gewiß einräumen, entweder, 1) wenn die Existenz am Dinge kein zufälliges, sondern nothwendiges Prädicat ist, dergestalt, daß diese mit der intensiven Möglichkeit des Dings aufs genaueste und unzertrennlich verknüpft ist; wornach denn die Vernunft, die die Möglichkeit eines selchen Subjects zum Ob-

ject

ject hat, nothgedrungen ist, entweder deßen mit ihm nothwendig verbundene Existenz als wirklich nachzugeben, oder dem Dinge sogar die Möglichkeit selbst abzusprechen, (§. 6. 17. 18) oder 2) wenn die Vernunft mittelst der anschauenden Erkenntniß (von innenher nach dem Idealismus, oder auch von außen her nach dem Realismus) von irgend einem wirklich daseyendem Dinge vergewißert worden; so muß sie auch die Wirklichkeit eines anderweitigen Dinges, welches mit jenem unauflöslich verknüpft ist, ohne Anstand zugeben, als z. B. Grund und Folge, welche letztere ohne die erstre nicht möglich ist. Sobald nämlich die Wirklichkeit der Folge mittelst der Anschauung einmahl wahrgenommen und der Vernunft Nachricht hiervon gegeben worden, so kann sie auch nicht mehr an der Wirklichkeit des Grundes, ohne welchem jene nie hätte können zur Existenz gelangen, zweifeln; obgleich dieser, mittelst der Erkenntniß noch nicht erkannt worden oder nicht erkenbar ist. —— (2ter Abschn. §. 6. 26.)

§. 8.

Vollkommenheit! — Es giebt der Vollkommenheiten zweierley, es giebt einzelne Vollkommenheiten, und giebt auch solche, die aus mehreren Vollkommenheiten zusammengesetzt sind. Eine Schönheit z. B. ist, wiewohl im uneigentlichen Verstande, eine einzelne physicalische; die Güte, eine einzelne moralische, und die Weisheit, eine einzelne metaphysische Vollkommenheit. u. s. w. Ein

Subject,

Subject, das mehrere dergleichen einzelne Vollkommenheiten besitzt, heißt eben deswegen vollkommen, weil es ein solches Ding ist, das mehrere Vollkommenheiten in sich vereinigt. Es ist also in zweyerley Betracht vollkommen, in Ansehung seiner einzelnen Vollkommenheiten, als einzeln betrachtet, und in Ansehung seiner, als ein Aggregat mehrerer Vollkommenheiten betrachtet.

§. 9.

Unter dem Begriff: Vollkommen, wird hier die intensive Vollkommenheit verstanden, das ist: eine nicht fehlerhafte Vollkommenheit, sondern die alles hat, was sie nach ihrer intensiven Möglichkeit haben muß. Z. B. ein Zirkel ist eine vollkommene Figur, wenn er ganz rund ist; fehlt hingegen auch nur das Mindeste von seiner Rundung, so verdient er nicht mehr das Prädikat Vollkommen. Und in diesem Betracht sind alle einzelne Vollkommenheiten, dem Grade nach, ein ander gleich, und man kann nicht sagen, daß eine irgend einen höhern Grad der Vollkommenheit habe, als die andere; obgleich beyde von verschiedenen Gattungen sind. Ich kan z. B. nicht sagen: die Weisheit hat einen höhern Grad der Vollkommenheit, als ein total runder Zirkel: denn, sobald der Zirkel schon das hat, was nach seiner intensiven Möglichkeit ihm erforderlich ist; so ist auch der Grad seiner Vollkommenheit mit dem Grade der Weisheit, die eben nichts mehreres hat, als was ihre intensive Möglichkeit erfordert, von einerley Höhe.

§. 10.

Diese Gleichheit der Vollkommenheiten findet aber nur bey den einzelnen Vollkommenheiten statt; die Aggregate vieler Vollkommenheiten hingegen sind in ihren collectiven Vollkommenheiten so gut dem Grade, als dem Wesen nach unterschieden, so daß eines einen höhern Grad Vollkommenheit besitzen kann, als das andere; denn da die Vollkommenheit des Aggregats darin besteht, daß es mehrere Vollkommenheiten zusammen besitzt; so ist es ganz notorisch, daß ein solches Subject, das eine größere Quantität einzelner Vollkommenheiten besitzt, auch einen höhern Grad Vollkommenheit habe, als ein anderes Subject, das eine mindere Zahl einzelner Vollkommenheiten besitzt. Die Vollkommenheit einzelner Vollkommenheiten ist also nur intensiv; die der Aggregate aber zugleich intensiv und extensiv, in welchem letztern allein der Begrif: allerhöchste Vollkommenheit, liegt. Die allerhöchste Vollkommenheit ist der Inbegrif aller einzelnen Vollkommenheiten im Zusammenhange. Ein Subject, das alle einzelne Vollkommenheiten in sich faßt, das ist allerhöchst vollkommen, oder, das besitzt den allerhöchsten Grad extensiver Vollkommenheit.

§. 11.

Die Existenz ist eine metaphisische einzelne Vollkommenheit. Es bedarf keines Beweises, daß ein existirendes Ding vollkommner ist, als ein nichtexistirendes; indem ersteres auch ein Gegenstand der

Er-

Erkenntniß ist, anstatt, daß letzteres nur ein Gegenstand der Vernunft allein ist, (§. 7.) folglich gehöret die Existenz mit zum Wesen einer allerhöchsten Vollkommenheit, (§. 10.) und endlich wird ein allerhöchstes vollkommnes Wesen, ehe es idealische Realität haben kan, das heißt, ehe es als möglich vorgestellt soll werden können, bald im Voraus als wirklich existirend, das heißt, als äuserlich real vorausgesetzt werden müßen, weil der Begrif eines allerhöchstvollkommnen Wesens mit einer blos möglichen Existenz, keinen Sinn mehr haben würde. (§. 6.)

§. 12.

Es verhält sich also mit dem Begrif eines allerhöchst vollkommnen Wesens ganz anders, als mit den Begriffen aller andern Dinge. Alle andere Dinge müßen wir uns vorher erst als möglich vorstellen, ehe die Untersuchung, ob sie auch existiren? statt finden kann; wir müßen sie uns zuerst als möglich im Begrif realisiren und erst, wenn dieses geschehen, die Untersuchung anstellen: ob diese Dinge, deren Möglichkeit wir uns schon realisirt haben, auch in der Existenz sind? Bey einem allerhöchst vollkommnen Wesen verhält es sich umgekehrt. Dieses muß im Begrif schon als wirklich existirend vorausgesetzt seyn, ehe die Untersuchung über deßen Möglichkeit statt finden kann. Wir müßen uns ein wirklich existirendes allerhöchst vollkommenes Wesen vorstellen, weil, ohne wirkliche Existenz, das: allerhöchst Vollkommen, kein uns beiwohnender

Begrif

Begrif seyn kann, und alsdenn erst über die Möglichkeit eines solchen Wesens die Untersuchung anstellen. Die Ursache hievon liegt offen: bey allen andern Dingen, bei welchen die Existenz nur eine zufällige Bestimmung ist (§. 5.) und welche auch ohne Existenz schon denkbar sind, hat der primitive Begrif von ihnen blos ihre intensive Möglichkeit zum Gegenstande und alsdenn erst findet die Untersuchung: ob sie auch die Zufälligkeit der Existenz an sich haben? statt. Dieß ist aber nicht der Fall in Absicht eines allerhöchstvollkommenen Wesens, bei welchem die Existenz nicht zufällig, sondern wesentlich ist, und gleichwol mit zu seiner intensiven Möglichkeit gehöret (§. 11.). Bei diesem führt der primitive Begrif, den wir von ihm haben, schon die Bedingung: daß es wirklich existiret — als eine nothwendige Bedingung mit sich, und alle Untersuchungen, die wir hierüber anzustellen haben, können nur unter dieser angenommenen Bedingung geschehen. Daher ist die Art der Vorstellung eines allerhöchstvollkommenen Wesens mit allen seinen Modalitäten, in Rücksicht der Art der Vorstellung aller andern Dinge, ganz umgekehrt, und es läßt auch darum der vorhergehende Begrif eines solchen Wesens, das die Existenz als eine ihm nothwendige Modalität mit sich führt, der nachgehenden Untersuchung über deren Wirklichkeit keinen Zweifel mehr übrig. Die Frage: Ob denn ein solches Ding, dem die Existenz als eine nothwendige Eigenschaft zugeeignet wird, auch wirklich existire? würde folglich eben so wenig statt finden, als wenn man z. B.

fragen wollte: Ob denn ein Zirkel, den man seiner intensiven Möglichkeit nach, schon im voraus als ein aus krummen Linien zusammengesetztes Ding nothwendig sich vorstellt, wirklich aus krummen Linien bestehe? —

§. 13.

Das, was man wider dieses einzuwenden sich immer bemühet, bestehet darin: daß die Nothwendigkeit, einem allerhöchsten Wesen die Existenz einzuräumen, eben nur blos ein Werk des Denkens sey, — und folglich wiederum nur blos idealische aber keine äußerliche Realität haben müsse (§. 3.) — daß ein allerhöchstes Wesen existirt, das kan uns nur die anschauende Erkenntniß gewähren (§. 7.) und daß ein allerhöchst vollkommenes Wesen existiren muß, — das kan auch schon die Vernunft allein aussagen. Die Frage ist also: existirt ein allerhöchst vollkommnes Wesen? oder: muß — es existiren? das letztere ist nun erwiesen, aber das erstere nicht, und der Zweifel bleibt also immer: existirt ein allerhöchstvollkommenes Wesen oder existirt es nicht?

Es läßt sich auch der Einwand auf die Art machen: ein nur ordinaires Aggregat von mehreren Vollkommenheiten, das heißt: ein Aggregat, das eben nicht die allerhöchste Vollkommenheit besitzet, kan ebenfalls nicht anders, als wirklich existirend gedacht werden, weil ohne desselben Existenz, die einzelne Vollkommenheiten nur isolirt seyn und

gleichsam kein Ganzes ausmachen würden; und gleichwohl ist es nicht nothwendig, daß ein solches Aggregat irgend wirklich existire, indem selbst die einzelnen Vollkommenheiten, aus denen es bestehen muß, von keiner Nothwendigkeit sind, daß sie irgend wirklich existiren müßen. Die nothwendige Zueignung der Existenz eines solchen Aggregats wird demnach blos idealische Realität haben und dieses ist eben der Fall bei einem allerhöchst vollkommenen Wesen, welches, ob es gleich ohne Existenz nicht denkbar ist, dennoch nicht die reale zweifelfreie Nothwendigkeit von sich giebt, daß es wirklich vorhanden sey. In beiden Fällen wird blos die reale Möglichkeit die Existenz nothwendig machen; allein die bloße Möglichkeit der Dinge kan nie etwas gewisses für deren Wirklichkeit bestimmen. Oder noch kürzer: die Existenz selbst ist ein realer Begrif, und der die Nothwendigkeit der Existenz dadurch voraussetzt, weil die Existenz ohne Existenz ein Unding ist, und gleichwohl berichtigt der Begrif: Existenz, blos die Möglichkeit, aber nimmermehr die Gewißheit der äußerlichen Realität, und so ist es auch in Absicht eines allerhöchst vollkommnen Wesens. Die Nothwendigkeit eines solchen Wesens, von dem die Existenz unzertrennlich ist, ist zwar erwiesen, wer leistet aber für die Gewißheit seiner äusserlichen Wirklichkeit die Gewähr? Denn die anschauende Erkenntniß schweigt — und die fortsehende Vernunft fragt sich bei alle dem: existirt ein solches Wesen oder existirt es nicht?

§. 14.

Dies sind ungefähr die Einwürfe, die man wider die nothwendig äußerliche Realität eines allerhöchstvollkommnen Wesens und in Verfolg deßen wider den Beweis für das Daseyn Gottes aus der reinen Vernunft zu machen weiß. Allein, so einleuchtend und schulgerecht diese Einwürfe auch immer seyn möchten; so thun sie gleichwohl der Sache keinen Abbruch, wofern man die Begriffe nur besser auseinander setzt.

Es ist eine ausgemachte Sache, daß, so wenig zwei Wahrheiten sich widersprechen können, so wenig sich auch zwei reale Begriffe, (das heißt: Begriffe die idealische Realität haben,) einander widersprechen und aufheben können und so ist auch kein Ding unter mehr als einerlei Art vorstellbar, weil eine Vorstellung auf mehrerlei Art nothwendig einen Widerspruch enthält, und da die Realitäten sich nicht widersprechen dürfen, folglich nur eine unter allen übrigen Vorstellungsarten eine Realität habe, und die andern alle nur eine Chimäre seyn. Wenn demnach ein Ding nur unter einer gewissen Art vorstellbar ist, so hat auch diese Vorstellungsart ihre völlige Gewißheit, so, daß darüber kein Zweifel mehr statt finden kan. Es ist z. B. unmöglich, daß ein Zirkel, als aus krummen Linien zusammen gesetzt, und auch als nicht aus krummen Linien zusammen gesetzt, vorgestellt werden könne, weil die Prädicate: aus krummen Linien und nicht aus krummen Linien zusammen gesetzt, sich widersprechen,

chen, und folglich nur eines von beiden an eben und demselben Subject eine Realität haben kan und ein Zirkel also nur entweder als aus krummen Linien oder als nicht aus krummen Linien zusammengesetzt, vorstellbar seyn wird. Wenn endlich sich anderweitig ergiebt, daß ein Zirkel nur als aus krummen Linien zusammen gesetzt vorstellbar ist; so hat auch diese Vorstellungsart ihre völlige Gewißheit und es kan nicht mehr bezweifelt werden: Ob ein Zirkel nicht auch als nicht aus krummen Linien zusammengesetzt vorstellbar sey? Man mache nun die Anwendung auf die allerhöchste Vollkommenheit! Allerhöchstvollkommen, ist ein realer Begrif. Die Existenz ist ein ihm nothwendiges Prädicat (§. 11.) folglich hat auch die Existenz eines allerhöchstvollkommnen Wesens eine Realität. — — — Allein, die Frage ist: was für Realität hat diese Existenz, eine äusserliche, oder nur idealische Realität? Dieses ists doch, worinn die ganze Schwierigkeit lieget. Nun wohl! so zergliedere man sie nur in sich selbst, damit man einsehe, in wie weit sie mit sich selbst bestehen kan, und mehr brauchts auch nicht, um einen Zweifel über irgend eine Sache niederzuschlagen, wenn man damit nur so weit gekommen ist, daß er sich selbst nicht realisiren und irgends Platz greifen kan.

§. 15.

Die allerhöchste Vollkommenheit ist ein Begrif, unter dem man sich ein Subject vorstellt, das mehrere Vollkommenheiten, worunter auch die Existenz

 gehört,

gehört, in sich vereiniget. So lange ich mir nun dieses Subject als schön, gut und weise z. B. vorstelle; so lange erkennet es meine Vorstellung noch immer als ein blos mögliches Objekt, das heißt, als einen Gegenstand, der blos möglich ist. Denn da die Existenz nicht mit zum Wesen eines solchen Subjects gehöret und also nur zufällig ist, (denn das Subject ist darum nicht erst schön, gut und weise, weil es existiret): so hat sich auch in meiner Vorstellung noch keine Nothwendigkeit dargestellt, dieses Subject mir als wirklich vorzustellen, und es bleibt noch immer ein Subject, deßen Existenz zweifelhaft ist. Gehe ich hingegen weiter und sage: Ein Ding, das alle Vollkommenheiten in sich faßt, muß auch existiren, weil die Existenz eben eine Vollkommenheit ist; so hört meine Vorstellung auch sogleich auf, das allerhöchst vollkommne Subject als blos möglich zu apprehendiren, sie nimmt vielmehr sogleich den Gegenstand in der Wirklichkeit wahr. Es präsentirt sich ihr nunmehr ein Bild mit einer äusserlichen Wirklichkeit begabt, einer Wirklichkeit, die wieder nicht als eine blos mögliche, sondern als eine effective Wirklichkeit aufgenommen ist, so daß, wenn die Vorstellung in dem Moment, als sie ein Subject mit der Nothwendigkeit seiner Existenz apprehendirt, sich examiniren sollte, unter was für Gattung der Existenz sie dasselbe Subject wahr nehme? ob unter einer wirklichen oder blos möglichen Existenz? das Resultat ohne Zweifel nicht anders ausfallen würde, als, daß sie eine effective Wirklichkeit wahrnehme, weil

ihr

ihr Factum sonst nur eine Schimäre wäre, das heißt: sie würde sich mit einem Object beschäftigen, dem Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit zugleich inhärirte (§. 6. 17.) welches doch unmöglich ist. Kurz, während daß die Vorstellung ein nothwendig existirendes Wesen zum Gegenstand hat, kommt auch nimmermehr der Begrif: möglich, mit zum Vorschein, sondern erst hernach, wenn die vorhergehende Apprehension schon vollendet ist, d. i. nachdem die anschauende Vernunft sich mit der intensiven Möglichkeit eines nothwendig existirenden Wesens zu beschäftigen und sich solches als äußerlich real vorzustellen fertig ist, alsdenn erst tritt die untersuchende Vernunft auf, zu welcher Zeit der Begrif: Möglich: sich mit einfindet, und alsdenn erst kann die Frage vorkommen: ob das vorgestellte nothwendig existirende Subject das allerhöchste Wesen nemlich, eine effective oder blos mögliche Wirklichkeit habe? Mit einem Wort, in der anschauenden Vernunft erscheint das allerhöchste Wesen unter einer Gewißheit von äusserlicher Realität, und in der urtheilenden Vernunft unter einem Zweifel über die äusserliche Realität — — — Nun kan der Zweifel, wenn er einen Sinn haben und verstanden werden soll, nur unter zween Fällen aufkommen, es wird erstlich bezweifelt, ob es dem also ist, daß die anschauende Vernunft das allerhöchste Wesen nicht anders, als wirklich existirend wahrnehme? Wird dieses auch zugegeben, so wird endlich die Wahrnehmung selbst in Zweifel gesetzt, ob sie Wahrheit enthält, oder nicht? Das heißt: ob noch

ausserhalb der Vorstellung ein allerhöchstes Wesen existiret oder nicht, obgleich innerhalb derselben jenes nur als existirend vorgestellet wird. Der Zweifel über die Existenz eines allerhöchsten Wesens ist also nur in der untersuchenden Vernunft, und nur in zwei Fällen möglich, entweder nämlich, sie bezweifelt die Art der vorhergehenden Anschauung, und fragt: wie wird das allerhöchste Wesen vorgestellt? oder sie bezweifelt das Resultat der Anschauung selbst und fragt: wie ist das allerhöchste Wesen in der That, ist es wirklich oder nicht wirklich? Das sind die zwei blos mögliche Fälle des Zweifels, kein dritter Fall ist vorhanden. Nun ist oben dargethan worden, daß die anschauende Vernunft das allerhöchste Wesen als wirklich vorhanden und nie als möglich wahrnehme, weil sie sonst ein und das selbe Subject zugleich als wirklich und als nicht wirklich und also unter einem Widerspruch wahrnehmen würde; also fällt zuförderst der erste Fall des Zweifels und sodann auch der zweite Fall desselben mit weg — Denn so wie es nun ausgemacht ist, daß die practische Vernunft das allerhöchste Wesen nur unter einer wirklichen Existenz wahrnimmt; so ists auch nunmehr gewiß, daß diese Praxis Wahrheit enthält. Denn da eine anderweitige Vorstellungsart eines allerhöchsten Wesens jener practischen Wahrnehmungsart nothwendig widersprechen würde; so würde auch nur eine von Beiden eine Realität haben können (§. 14.) und da endlich die practische Wahrnehmungsart nothwendig ist; so behält nur diese allein Gewißheit und

alle andere entgegengesetzte Wahrnehmungsarten sind unmöglich und unwahr (§. 14.) und es existirt also ein allerhöchst vollkommenes Wesen wirklich und ausser allem Zweifel. —

§. 16.

Was aber hier sorgfältig bemerkt werden muß, ist, daß das, was oben von der practischen Vorstellungsart in Absicht des allerhöchsten Wesens gesagt worden, auch schon in der möglichen Denkbarkeit eines solchen Wesens seine Gültigkeit hat, und der sonst gewöhnliche Unterschied zwischen dem, wie ein Ding ist, und dem, wie ein Ding vorgestellt wird, (nach welchem der obgedachte Zweifel immer derselbe bleiben würde: ist das allerhöchste Wesen wirklich in der Existenz, so wie es practisch vorgestellt wird, oder nicht?) hier gar keine Statt findet. Denn unser Factum schränkt sich selbst nicht blos auf die Vorstellung ein, sondern erstreckt sich auch auf die Vorstellbarkeit eines allerhöchsten Wesens, nicht wie solches practisch gedacht wird, sondern wie es gedacht werden kan, das heißt: wie es seiner intensiven Möglichkeit nach, möglich ist (§. 1.) Es heißt hier nicht: es ist nothwendig, daß ein allerhöchstes Wesen existiret, weil es nur als existirend vorgestellet wird, in welchem Falle die Gewißheit seiner Existenz blos in unserer practischen Idealität ihren Grund hätte (§. 13.); sondern es heißt vielmehr: es ist nothwendig, daß ein allerhöchstes Wesen existire, weil solches ohne Existenz nimmermehr eine Realität im Reich der Möglichkeit

haben kan; in welchen Falle die Gewißheit der wirklichen Existenz also schon in der realen Möglichkeit des allerhöchsten Wesens gegründet ist, und die practische Vorstellung nichts weiter hinzuthut, als daß sie solches aus dem Reich der Denkbarkeit hervorruft, um sich es in diesem, so wie es in jenem ist, vorzustellen.

Zufolge dieser Betrachtung wird nun das Verbindungswort: muß — wenn es z. B. heißt: ein allerhöchstes Wesen muß existiren — nicht mehr in dem Verstande können genommen werden, als dieses Wörtchen bei solchen Dingen, deren Existenz nur zufällig ist, verstanden wird; als wenn z. B. gesagt wird: ein Aggregat von mehreren Vollkommenheiten muß existiren, ehe es ein Ganzes ausmachen kan, weil ohne dessen Existenz jene Vollkommenheiten, aus denen dieses zusammengesetzt ist, nur isolirt seyn und kein Ganzes ausmachen würden. (§. 13.) Die Existenz eines solchen Aggregats ist in Absicht seines Wesens in der That nur zufällig, (denn das substanzielle Wesen des Aggregats bestehet nicht in der Collation seiner Vollkommenheiten; denn diese ist nur Qualität, aber nicht Wesen,) sondern es bestehet solches in einen anderweitigen substanziellen Etwas, von welchem, so wie von allen andern Dingen, die Existenz getrennt und weggedacht werden kann. Die Absolutität seiner Existenz hat also nur subjective Gültigkeit d. i. sie ist blos ein Resultat der practischen Idealität, die, um mehrere Vollkommenheiten in

einem Punkt vereinigt sich practisch vorzustellen, sich diesen Vereinigungspunkt als ein existirendes Subject bildet; außer der practischen Vorstellung bleibt dieses Subject, dieser Vereinigungspunkt blos möglich — — —

So ists auch in Ansehung der Existenz selbst, von deren unnothwendigen Wirklichkeit, ob sie gleich nur als wirklich vorgestellt werden muß, auf die Wirklichkeit des allerhöchsten Wesens oben (§. 13.) die Anwendung gemacht worden. Die Existenz tritt, wenn sie auch der Vorstellung zum Object wird, dennoch nur als Qualität irgend eines Subjects, aber nicht als Subject selbst, auf, und da daßelbe Subject seinem anderweitigen Wesen nach, nicht nothwendig mit der wirklichen Existenz verbunden ist, so ist die nothwendige Wirklichkeit seiner Existenz eben nur bedingt; die Existenz, als Subject betrachtet, ist wirklich, und als bloße Eigenschaft eines Subjects ist sie blos möglich, und so hat denn ihre Wirklichkeit eben wieder nur in der Willkühr der practischen Vorstellung, ob sie sich solche als Subject oder als Qualität vorstellen will, ihren Grund.

Dies ist der Fall in Ansehung des allerhöchsten vollkommnen Wesens nicht. Hier ist die Existenz nicht blos Eigenschaft, sondern Wesen; nicht blos Bedingung eines Subjects, sondern Subject selbst. Denke ich die Wirklichkeit der Existenz hiervon weg, so habe ich kein Subject mehr; so erlöscht auf einmal alles, und ich habe weder Substanz noch Eigenschaft; denn ein allerhöchst vollkommnes Wesen,

ohne

ohne wirkliche Existenz ist ein Unbegriff, ein Unding, eine Chimäre; ja, es ist eben so überflüßig zu sagen, ein allerhöchstvollkommnes Wesen existire, als es überflüßig zu sagen ist, ein runder Körper sei rund; in beiden Fällen führt schon das Prädicat, das Resultat mit sich, ohne erst gesagt werden zu müßen. Ein runder Körper ist freilich rund, und ein existirendes Wesen, das ist, ein Ding, deßen Wesen darinn bestehet, daß es existiret, existiret allerdings, ohne daß man solches erst sagen darf. Um so weniger aber kan gefragt werden, ob ein allerhöchstes Wesen existire? so wenig als gefragt werden kan: ob ein runder Körper rund sei? oder: ob ein existirendes Wesen existire? — — Dies alles sind ewige Wahrheiten, und die practische Idealität kan sie nur blos renoviren, und sich damit in Uebung setzen, aber nie etwas neues zu ihnen hinzuthun. Der Ausdruck: Muß, hat also in Rücksicht eines allerhöchsten Wesens, nicht blos auf deßen practische Vorstellung, sondern vielmehr auf deßen äußerliche reale Vorstellbarkeit seinen Bezug. Es ist daher keine elende Tavtologie mehr, (wie solches Herr Kant zu nennen beliebt) wenn man in der nothwendigen Zueignung der Existenz irgend einer allerhöchsten Substanz zugleich deßen äußerliche Wirklichkeit mit anerkennt.

§. 17.

Auf eben die Art verhält sichs mit dem Verbindungswort: ist. Dieses muß in Ansehung des allerhöchsten Wesens anders als in Ansehung aller andren

andren Wesen verstanden werden. Wenn es z. B. heißt: ein Zirkel ist aus krummen Linien zusammen gesetzt; oder: ein vollkommnes Wesen ist gut; so zeigt das Wörtchen ist keineswegs an, daß hier etwa ein Zirkel mit krummen Linien, oder eine Substanz mit Güte begabt wirklich da seyen; sondern es zeigt blos die reale Möglichkeit des Zirkels oder des vollkommnen Wesens an, in wiefern solche in der Ewigkeit als Wahrheiten gegründet sind. Das Wörtchen: ist, will hier weiter nichts sagen, als: es ist ewig wahr, daß ein Zirkel seiner Möglichkeit nach aus krummen Linien zusammen gesetzt, und ein vollkommnes Wesen mit Güte begabt ist. Heißt es hingegen: ein Ding ist wirklich da, ein Mensch z. B. ist wirklich da: so drückt das Wörtchen (ist) schon nicht mehr blos die reale Möglichkeit eines Menschen aus, sondern vielmehr, daß ein Mensch effective da ist; und dies sind eben die Fälle in Ansehung des allerhöchsten Wesens, in denen man ihm seine nothwendigen Bedingungen zuzählet. So lange es noch, z. B. heißt: das allerhöchste Wesen ist allgütig; so drückt dies Wort (ist) blos die intensive Beschaffenheit eines solchen Wesens nach seiner Möglichkeit aus; heißt es aber weiter: das allerhöchste Wesen ist wirklich: so ist es wirklich. — Im ersten Fall zeigt das Wort: ist, darum blos an, daß die Allgüte dem allerhöchsten Wesen wirklich inhärire, d. i. daß die Allgüte in aller Ewigkeit eine nothwendige Bestimmung des allerhöchsten Wesens ist, nicht aber, daß ein solches Wesen mit seiner Allgüte wirklich da sey; denn die Sub-

stanz

stanz des allerhöchsten Wesens als Wesens, und deßen Güte oder Weisheit als Eigenschaft, sind wesentlich verschiedene Dinge, und da die Inhärenz irgend einer Bestimmung auch schon bei einer möglichen Substanz statt findet; so bleibt die Wirklichkeit der Substanz des allerhöchsten Wesens, der nothwendig wirklichen Inhärenz der Güte und Weisheit ungeachtet, noch immer ungewiß. Wenn hingegen ferner gesagt wird: ein allerhöchstes Wesen ist wirklich; so hört das Wort: ist, sogleich auf, die bloße wirkliche Inhärenz der Wirklichkeit, auszusagen, sondern es zeigt vielmehr an, daß die Substanz des allerhöchsten Wesens selbst da sey. Denn nun kann es nicht mehr heißen: die Wirklichkeit als Eigenschaft inhärirt wirklich der möglichen Substanz des allerhöchsten Wesens in Ewigkeit; (so wie es oben der Fall war;) denn dieses wäre ein offenbarer Wiederspruch. Wie kann eine Substanz zugleich wirklich und nicht wirklich seyn? Wie kann von ihr gesagt werden: sie ist zwar nicht wirklich, aber die Wirklichkeit ist in ihr? ist in ihr die Wirklichkeit, so ist sie auch wirklich; ist sie nicht wirklich, so ist auch keine Wirklichkeit in ihr — — oder noch kürzer: die Substanz des allerhöchsten Wesens hat keine Wirklichkeit, das heißt, sie hat nicht diejenige Qualität, welche Wirklichkeit genannt wird, sondern die Wirklichkeit, (diejenige Qualität nemlich, die Wirklichkeit genannt wird,) ist in Ewigkeit in ihr — das heißt: sie hat sie ja, die Qualität, welche Wirklichkeit genennt wird. Ist wohl etwas wiedersprechenders vorhanden? (man muß sorgfäl-

tig

tig nur immer darauf acht haben, daß im Begrif: Existenz, der Unterschied zwischen möglicher Existenz und wirklicher Existenz, blos bey einer solchen Existenz, die am Dinge zufällig ist, statt findet; Denn da einem solchen Dinge keine Nothwendigkeit zu existiren mit gegeben ist, so wohnt ihm in der Voraussetzung, daß es nicht existirt, die Existenz nur als eine blos mögliche Bestimmung bei, und heißt bei ihm alsdann: es kann existiren: (§. 6.) und in der Voraussetzung, daß es existirt, wohnt ihm die Existenz als eine wirkliche Bestimmung bei, und es heißt alsdann: es existirt wirklich. Der Ausdruck: wirklich, indem gesagt wird: es existirt wirklich, ist ein disjunctiver Ausdruck, der uns blos zu verstehen giebt, daß hier im Prädicat: Existenz ihre Wirklichkeit, aber nicht ihre bloße Möglichkeit eingeschloßen ist, folglich ist dieser Ausdruck blos für unser Bewustseyn ein Merkmal, damit wir wißen mögen, ob die Existenz wovon die Rede ist, dem Dinge wirklich oder nur als möglich beiwohne. Bei einem Dinge hingegen, dem die Existenz als eine nothwendige Bestimmung mitgegeben ist, brauchen wir dieses Merkmal durchaus nicht; denn auch das simple Wort: Existenz, oder Wirklichkeit, bedeutet schon an sich eine effective Wirklichkeit, und das wiederholte Wort: Wirklich, das man jenem Prädikat wieder als Prädikat beilegt, ist ihm eben so überflüßig, als dem Prädikat: Rundung z. B. das Wort: rund, zum Prädikat beizulegen und zu sagen: eine runde Rundung, ein viereckigtes Viereck (§. 16.) Und sobald demnach von einer Existenz als

einer

einer nothwendigen, folglich nie als einer dem Dinge blos möglich beiwohnenden Bestimmung die Rede ist; so verstehet es sich von selbst, daß hierunter nur eine wirkliche, keine blos mögliche Existenz verstanden werden müsse, und so ist denn der Ausdruck: wirkliche Wirklichkeit, hier durchaus unnöthig. Um so weniger aber kan es ferner heißen: der allervollkommensten Substanz im Reiche der Möglichkeit, wohnt die Wirklichkeit, (das heißt nun: die wirkliche Wirklichkeit,) als eine mögliche Bestimmung bei; denn dieses wäre vollends ein handgreiflicher Widerspruch. Möglich-wirklich, und wirkich-wirklich kan an einem und demselben Subject zugleich ohnmöglich statt finden, ja auch selbst der Ausdruck: allervollkommenste Substanz im Reiche der Möglichkeit, ist schon an sich widersprechend; denn in der Voraussetzung, daß diese Substanz die Existenz zur nothwendigen Bestimmung habe, ist sie auch nie im Reiche der Möglichkeit, sondern allein im Reiche der Wirklichkeit enthalten; blos unsere untersuchende Vernunft ist gezwungen, eine solche Substanz, auch im Reiche der Möglichkeit, nachzusuchen, um sie sich als einen realen Begrif zu postuliren. (§. 12. 15.)

Man siebt nun hieraus gar deutlich, daß, so bald die Bedingung: Existenz, bei Analysirung des allerhöchsten Wesens zum Vorschein kömmt, sogleich auch aller Unterschied zwischen möglich und wirklich, zwischen Substanz und Eigenschaft, zwischen nothwendig im practischen und nothwendig im

inten-

intensiven zugleich aufhört, dagegen fallen alle diese Bestimmungen alsdann so in einander, daß sie alle nur ein und dasselbe Resultat von sich geben; alle sagen ausdrüklich aus: Daß ein allerhöchstes Wesen, auf welche Art man immer auch solches definiren mag, wirklich da ist.

§. 18.

Die Hauptsache also, worauf bei Realisation des Beweises vom Daseyn des allerhöchsten Wesens alles ankommt, besteht, zufolge dessen, was hier auseinander gesetzt worden, allein darinn, daß zuförderst erwiesen werde, ob der Begrif: allerhöchstvollkommen, in sich selbst eine reale Möglichkeit habe, oder nicht? Denn, wäre letzteres, daß nemlich die allerhöchste Vollkommenheit an und für sich nur ein chimärischer Begrif sey; so hörte auch der ganze Proceß auf einmal auf, so stritte man über das Daseyn eines Subjects, das an sich selbst nicht möglich wäre. Allein, wer wird wohl so kühn seyn, einer solchen Behauptung sich anzumaßen? Wer wird wohl die Möglichkeit eines solchen Dinges, das allen Principien der Weisheit, Güte und anderer schönen Wahrheiten so sehr entspricht, bestreiten? Und so wie nun die Möglichkeit eines solchen Dinges seine Gewißheit hat, so folgt denn das übrige ganz natürlich und man findet sich endlich im Gleise der gemeinen Schullehre, nach welcher blos die Möglichkeit eines allerhöchsten Wesens schon desselben Wirklichkeit als ausgemacht voraussetzt.

Die Geschichte des Beweises vom allerhöchsten Wesen, ist also folgende: von dem Begrif, vollkommen, gelangt man zu dem synthetischen Begrif, allerhöchstvollkommen, als deßen Superlativ; diesen zergliedert man und kommt auf den hypothetischen Schluß: daß ein solches Ding, falls es nur möglich, d. i. ein realer Begrif ist, äusserlich existire; man realisirt oder deducirt dann dessen Möglichkeit, und der hypothetisch vorausgesetzte Schluß vom Daseyn eines solchen Wesens wird endlich apodictisch.

§. 19.

Kurz gefaßt läßt sich das Axiom vom Daseyn des allerhöchsten Wesen also vortragen:

1) Wird gefragt: welches Ding kan existiren, und welches Ding muß existiren?

Antwort:

„Ein Ding, dem die Existenz nichts wesentliches und folglich an ihm eine blos mögliche „Bestimmung ist (§. 5. 6.) kan existiren; „ein Ding hingegen, dem die Existenz wesentlich und folglich nothwendig ist (§. 5. 6.) „muß existiren."

2) Existirt ein solches Ding, dem die Existenz wesentlich ist? oder existirt es nicht?

Antwort:

„Allerdings existirt es, da die Existenz an seinem Wesen nothwendig ist.

3) Die

3) Die Frage ist aber: wer leistet unserm Bewußtseyn die Gewißheit, daß ein solches Ding, das wir uns mit einer nothwendigen Existenz in uns vorstellen, auch ausser uns existire? Die Nothwendigkeit seines Existirens ist eine Bedingung seines Wesens in unserer Vorstellung, aber kein Gegenstand unsers Bewußtseyns, und wer weiß giebts gar ein solches Ding außer uns, dem die Existenz nothwendig wäre; der Zweifel liegt schon in unserm Wissen, dieses will befriedigt seyn.

Antwort:

„Sobald nicht geläugnet werden kan, oder „sobald wir uns selbst nicht abläugnen kön„nen, daß ein Ding mit einer nothwendigen „Existenz in uns ein realer Begrif sei; so kan „auch in uns nirgends mehr ein Zweifel ge„hegt werden, ob ein solches Ding auch ausser „uns existire. Denn wenn wir nur irgend soll„ten glauben können, daß es ein solches Ding, „das existiren muß, außer uns nicht gebe: „so müßten wir es uns entweder als unmög„lich vorstellen, oder wenigstens dessen Mög„lichkeit zugeben. Nun enthält weder der Be„grif des Dinges an sich, noch dessen äusser„liche Existenz etwas widersprechendes, man „kan weder sagen, daß ein Ding mit einer „nothwendigen Existenz ein undenkbarer Be„grif ist, noch, daß es, wenn es auch denk„bar wäre, unmöglich ausser uns existiren

„könnte und da man das nicht sagen kan, so „bleibt das Ding in unserer Vorstellung blos „als ein Object, das sowohl dem Wesen nach „als im äusserlichen Daseyn möglich ist, und „das Zweifeln an dessen änsserlichem Daseyn „legt uns ein Subject vor, das möglich, „doch nicht wirklich ist; einem solchen Sub„ject, das als blos möglich und nicht als „wirklich in der Vorstellung ist, kommt nur „das Prädikat: es kan existiren, zu; sei„nem intensiven Wesen hingegen, wie es „eben in diesem Moment der Vorstellung vor„gestellet wird, kommt das Prädikat: es „muß existiren, zu. Wie lassen sich aber „diese zwei Prädikate: es kan existiren, und „es muß existiren, die sich dadurch wider„sprechen, daß jenes einem nothwendig exi„stirenden, und dieses nur einem zufällig exi„stirenden Wesen zukommt, an einem und „demselben Subject verbinden? und wie „könte folglich der Begrif von einem solchen „Subject in uns real seyn, dem wir zwei „einander sich widersprechende Prädikate zu„gleich beizulegen berechtiget sind? und da „endlich der Begrif von einem nothwendig „existirenden Dinge, indem solches nichts un„mögliches ist, eine priorische Realität in „uns hat; so müssen wir auf das Prädicat: „es kan existiren, nun mehr Verzicht thun, „weil diesem Dinge nur das Prädikat: es

muß

„muß existiren, zukommt, und so wie nun „von ihm nicht mehr gesagt werden kan: es „kan existiren; auch nicht: es kan nicht „existiren, so muß von ihm gesagt werden: „es existirt; folglich ist beides: es muß exi„stiren, und: es existirt, einerlei — — — „denn nur diese drey Prädikate sind unserm „Denken vom Daseyn eines Dinges ange„messen: es existirt: es kan existiren: es „kan nicht existiren (das Vierte: es kan „seyn, daß es existirt, ist ein bloßes Pro„blem unsers Wissens, aber kein reales Prä„dikat des Dings) Und da letztere zwei weg„fallen; so bleibt nur das erstere: nemlich: „es existirt.

4) Ein allerhöchstvollkommnes Wesen ist ein realer Begriff. Die Existenz gehört mit zu seinem Wesen, folglich existirt es. — — Man sieht übrigens hieraus, daß diese Art von Beweis, insofern er aus dem, was in unserm Denken selbst vorgeht, genommen ist, dem Idealisten, ja so gar dem Egoisten, so gut als dem Realisten gültig seyn muß. — —

§. 20.

Man darf sich eben nicht sehr wundern, wenn das Daseyn eines allerhöchsten Wesens so oft bezweifelt wird, und daß die Beweise hierüber aus der Vernunft eben nie so einleuchtend, als andere

dieser Art zu seyn scheinen. Die Ursach hievon liegt offenbar in der Ungewohntheit, mit Dingen umzugehen, die nur einzig in ihrer Art sind. Ein Subject, zu deßen Wesen die Existenz mit gehört, ist einzig in seiner Art, und die Schlußart vom Möglichen aufs Wirkliche, ist nicht weniger einzig in ihrer Art. Nun treffen noch oben drein beide bei einem und eben demselben Subject, dem allerhöchsten Wesen zusammen: (§. 11. 18.) was Wunder also, daß man sich hierein eben nicht zu schicken weiß? Das erstere verursacht Unfaßlichkeit des Begriffs selbst, und das letztere Mangel an Fertigkeit, ihn zu behandeln.

Zweiter Abschnitt.

Vom Daseyn der Zeit und des Raums.

Nachdem das, was Existenz heißt, in etwas auseinandergesetzt worden, kommen wir zu jenen Bestimmungen der Zeit und des Raums, als den Hauptstützen der existirenden Welt. — Wir werden durch unleugbare Erfahrungsgründe zuförderst darthun: daß Zeit und Raum, selbst eine Existenz haben; dann: worinn sie bestehen; und endlich die aus dieser Theorie entstehenden Folgen zum Theil auseinandersetzen.

§. 1.

Die denkenden Wesen haben ein zweifaches Bewußtseyn: sie wißen Dinge, und wißen auch, daß sie sie wißen. Das Erstere hat die Dinge, das Letztere, das Bewußtseyn von ihnen, das wißende Subject selbst, zum Object. Jenes ist, Anschauung, dieses Beobachtung. Jenes kann sich blos vervielfältigen, aber nicht vermannigfaltigen. Ich kann mir z. B. eines Dinges mehreremale be-

wußt seyn; hier ist der bewußtwerdende Gegenstand immer ein und ebenderselbe, und die Vielheit des Bewußtseyns von ihm ist bloße Wiederholung, aber keine Mannigfaltigkeit. (Die Rede ist hier vom Wissen überhaupt, nicht von der Art des Bewußtseyns; denn in Absicht des letztern können wir uns auch ein und ebendesselben Gegenstandes auf mannigfaltige Art bewußt seyn) Hingegen kan das zweite Bewußtseyn so mannigfaltig als vielfältig werden. Ich kann z. B. mir meiner als eines wißenden Dinges bewußt seyn, und dieses Bewußtseyn meiner wird wieder Bewußtseyn, u. s. w. Hier habe ich zwar auch nur immer mich selbst zum Object; allein das Wissen an sich ist mannigfaltig und jedes enthält etwas neues.

Selbst das Selbstbewußtseyn ist zweifach: ein denkendes Wesen ist seiner selbst, als eines Dinges bewußt, und weiß auch, daß es seiner bewußt ist; es fühlt sich und weiß, daß es sich fühlt, nur, daß hier die Zweifachheit des Bewußtseyns ganz in einander fällt und fast eines ausmacht; denn sich fühlen und fühlbar fühlen ist nichts als eine einzelne Betrachtung über sich selbst, als modificirt.

§. 2.

Ein Ding wird in eben derjenigen Beschaffenheit, in der es im ersten Bewußtseyn sich präsentirte, ohne den geringsten Unterschied auch im zweiten Bewußtseyn aufgenommen. Wenn sich mir z. B. ein Körper als rund präsentirt; so bin ich mir eines

eines runden Körpers bewußt und weiß auch, daß ich mir eines runden, nicht eines viereckigten Körpers bewußt bin. Denn wenn man glauben wollte, es könne in dem unmittelbaren Uebergange vom ersten zum zweiten Bewußtseyn eine Aenderung in der Empfindungsart der Dinge vorgehen; so müßte man, indem das zweite Bewußtseyn nunmehr sich selbst als bewußtseyend zum Object hat, (§. 1.) zugleich voraussetzen, ein denkendes Wesen könne sich selbst hintergehen, oder sich von dem, was in ihm selbst vorgehet, entäusern. Da aber dieses unmöglich ist, so ist auch jenes unmöglich, und folglich muß das zweite Bewußtseyn, deßen Geschäft in der innern Anschauung bestehet, die Dinge eben so wahrnehmen, als sie daselbst dargestellt sind. Wenn ja irgend eine Täuschung und Mißwahrnehmung der Dinge Statt finden soll; so kann solches blos in dem ersten Bewußtseyn, als insofern dieses mit dem wahrzunehmenden Dinge nicht einerley Wesens ist, geschehen. Ich kann mir z. B. eines viereckigten Thurmes in der Ferne, als eines runden bewußt seyn; denn der Thurm und mein Bewußtseyn sind zwey verschiedne Wesen. Ja selbst im ersten Bewußtseyn meiner selbst als eines Dinges, kann eine Irrung und Täuschung Statt finden. Ich kann mich z. B. ganz anders wahrnehmen, als ich wirklich bin; denn ich selbst, und meine Wahrnehmung meiner, sind verschieden am Wesen, jenes ist Substanz und dieses nur ihr Accidenz; (Abschnitt 1. §. 6.) daß aber Wahrnehmung, oder Bewußtseyn, das, bey noch so großer Vervielfältigung und Vermannigfaltigung

(§. 1.) an seinem Wesen, immer daßelbe ist, sich selbst sollte entgegen stehen und irre leiten können, ist unmöglich. Kurz: das erste Bewußtseyn ist, in Ansehung seiner möglichen Trüglichkeit, dem zweiten Bewußtseyn in Absicht seiner Untrüglichkeit das, was ein Spiegel dem Beobachter ist — jener kann, vermöge einer gewißen Richtung, die optischen Dinge entweder so, wie sie in der Wahrheit sind, oder falsch aufnehmen; der Beobachter hingegen wird sie immer nur so wahrnehmen, wie sie im Spiegel aufgetragen sind. Ist nun ein Ding falsch aufgetragen, so ist nur der Spiegel vom Dinge, aber nicht der Beobachter vom Spiegel getäuscht.

§. 3.

Der Unterschied, den man gemeiniglich zwischen dem Ausdruck: nicht wirklich, und dem Ausdruck: wirklich nicht, zu machen und jenes ein problematisches, dieses ein categorisches Resultat zu nennen pflegt, liegt so, wie jedes zweifelhafte, es sey im metaphysischen, physischen oder moralischen Betracht, blos in dem Fehler und Mangelhaften unserer Erkenntniß, indem wir die Dinge nicht immer so erkennen, wie sie wirklich sind. Ich sehe von ferne einen runden Thurm; ich kan weder sagen: er ist wirklich rund, indem auch ein vierecktigter Thurm von fern sich als rund präsentirt; noch, er ist wirklich nicht rund, da ich ihn doch als rund apprehendire, und, um ein bestimmtes Urtheil über ihn zu fällen, sage ich: er ist nicht wirklich rund, das heißt: ich erkläre diesen Thurm als ein

solches

solches Object, von dessen wahrer Beschaffenheit meiner Erkenntniß keine hinlängliche Data gegeben sind. Komm ich ihm aber näher und finde ihn rund oder viereckigt, so sage ich alsdann mit aller Gewißheit: er ist wirklich rund, oder wirklich nicht rund, und erkläre ihn für ein Object, das wirklich so, wie es ist, meiner Erkenntniß dargestellt ist. Der Zweifel über die Rundheit des Thurms liegt also blos im Mangel meiner Erkenntniß, welche die Dinge in der Ferne nicht so deutlich, als in der Nähe wahrnehmen kan, aber nicht am Thurme selbst; denn dieser ist in Absicht seiner entweder gewiß rund oder gewiß nicht rund, bey ihm fällt aller Zweifel und Unterschied zwischen: nicht wirklich und wirklichnicht, völlig weg. Ein Thurm, der an sich nicht wirklich rund ist, ist auch wirklich nicht rund, welches nun auch bey allen andern Fächern der Wissenschaften, sowohl im metaphysischen, als im moralischen der Fall ist. Alle hierinn vorkommenden Zweifel haben blos in der Unvollständigkeit unserer Begriffe und Kenntnisse, die wir von irgend einem Dinge haben, ihren Grund, in den Dingen selbst aber liegt nichts zweifelhaftes und verworrenes, da ist alles klar bestimmt und ausgemacht. Hieraus folgt, daß selbst in unserer Erkenntniß und Bewußtsein, als selbst objectiv realen Dingen, aller Zweifel und Unterschied zwischen nicht wirklich und wirklich nicht, blos in dem negativen, das heißt, in ihrem Nichtwissen, aber nicht in dem positiven, das heißt, in ihrem Wissen, Statt finde. Das problematische Urtheil über einen Thurm in der

Ferne,

Ferne, z. B. daß er nemlich nicht wirklich rund ist, liegt, wie gezeigt worden, in unserm Nichtwissen desselben, daß wir ihn aber wirklich als rund apprehendiren, daran ist kein Zweifel. Wir sind uns seiner positiv als rund bewußt, und wären wir uns seiner nicht wirklich als rund bewußt; so wären wir uns seiner auch wirklich nicht als rund d. i. als wirklich nicht rund bewußt. Unser Vorstellen vom Thurm als einem runden existirt also wirklich, ist an sich ausgemacht und entschieden, und in sofern alles dies so in einer Stufe des Bewußtseins vorgehet, allen andern Stufen des Bewußtseins (§. 1.) sich getreu ohne Täuschung und Scheinbarkeit mittheilet, (§. 2.) in sofern ist auch das positive des Wissens in allen Stufen ausgemacht und entschieden.

§. 4.

Die Zeit hat zweierlei Ordnungen, das Zugleichseyn und das Nacheinanderfolgen. Dinge die zu einer Zeit sind, das heißt, einen gewissen Zeitraum gemeinschaftlich haben, sind zugleich. Dinge aber, die nicht zu einer Zeit sind, sondern wo jedes für sich einen andern Zeitraum einnimmt, sind nacheinander.

§. 5.

Das Zugleich, oder Nacheinander, setzt indeß vor sich schon den Begrif: Zeit, voraus. Ohne diesen Begrif hat das Zugleich und Nacheinander keinen Sinn, und eines kan so wenig wie das an-

dere ein Gegenstand des Denkens seyn; und so setzt ferner die Wirklichkeit des Simultanischen und Successiven die Wirklichkeit der Zeit voraus, weil, wenn diese nicht wirklich wäre, auch jene nicht wirklich seyn könnten. Wenn demnach erwiesen werden kan, daß eine Simultaneität oder Succession irgend wirklich vorhanden sind, so wäre hiermit zugleich die Existenz der Zeit erwiesen; wenn es auch der Fall wäre, daß die Zeit an sich kein Gegenstand unserer Erkenntniß seyn könnte. (1. Abschnit, §. 8.) Das Erstere kan aber durch die Folge unserer Begriffe dargethan werden. Wir haben unsere Begriffe und Vorstellungen nur nach einander, das wissen wir vermöge unsers zweiten Bewußtseyns. Dieses Successive unserer Begriffe ist in unserm Bewußtseyn und Denken positiv, und kein blosses Phänomen ohne Wahrheit: (§. 3.) folglich ist es wirklich. Nun setzt die Wirklichkeit der Succession die Wirklichkeit der Zeit voraus, folglich ist auch die Zeit wirklich vorhanden.

§. 6.

Gedachten Beweis für die Wirklichkeit der Zeit aus der Succession unserer Begriffe haben, wiewohl nur obenhin, schon einige Gelehrte zum Einwand wider die Theorie der Zeit des Herrn Kants gebraucht. Es heißt nemlich: Veränderungen gehen wirklich vor, das sehen wir wenigstens aus dem Wechsel unserer Begriffe; nun sind Veränderungen nur in der Zeit möglich, folglich ist die Zeit wirklich vorhanden. Der Schlußsatz des Beweises

hätte

hätte nun zwar seine vollkommne Richtigkeit, wenn nur der Vordersatz zuerst hinlänglich realisirt wäre. Wenn es Veränderungen wirklich giebt, so ist die Wirklichkeit der Zeit, ohne welche jene nicht möglich sind, unumstößlich erwiesen; allein, woraus erkennen wir die Wirklichkeit der Veränderungen aus der Suceession unserer Begriffe? Was für Wirklichkeit hat aber diese Succession selbst, eine positive oder blos formale Existenz? denn, wäre letzteres; so wäre es genug, wenn die Wirklichkeit der Zeit in einer blossen Formalität bestünde. Es soll aber erwiesen werden, daß die Zeit ein objectiv reales Wesen sei, und da dieses in der gedachten Beweisart der Gelehrten fehlt: so war es der Gründlichkeit des grossen Kants um so weniger etwas Schweres, den ganzen Schwarm der Beweisführenden nur durch einen kleinen Schwung gänzlich niederzuschlagen. Die Zeit, spricht er,

„ist allerdings etwas wirkliches, nemlich, die „wirkliche Form der innern Anschauung; sie „hat also nur subjective Realität in Ansehung „der innern Erfahrung; sie ist also wirklich „nur als die Vorstellungsart meiner selbst „als Objects, aber nicht selbst als Object anzusehen. — — — Ich kann zwar sagen: „meine Vorstellungen folgen einander, aber „das heißt nur, wir sind uns ihrer als in „einer Zeitfolge, das ist: nach der Form des „innern Sinnes bewußt. Die Zeit ist darum „nicht etwas an sich selbst, auch keine den „Dingen objectiv anhängende Bestimmung."

(Siehe

(Siehe dessen Kritik der reinen Vernunft Seite 37) Man siehet aus allen dem, daß das, worauf es hier hauptsächlich ankömmt, darinn besteht: ob das Successive unserer Begriffe, dessen wir uns bewußt sind, Wahrheit oder blosser Schein sei? Im ersten Fall würde die objective Realität der Zeit nicht mehr im Zweifel seyn; nur im letztern würde blos eine subjective Realität derselben erwiesen seyn. Wenn z. B. von der Rundung, in der wir einen Körper wahrnehmen, ausgesagt wird: diese Rundung ist Wahrheit; so ists ausgemacht, daß der Körper wirklich rund und nicht blos zum Schein rund ist. Wird aber ausgesagt: die Rundung ist blosser Schein; so kan der Körper an sich zwar dennoch rund seyn, kan aber auch nur eine rundscheinende Figur haben. Wenn demnach anderweitig erhellt, daß das Successive unserer Begriffe reine Wahrheit, und nicht Schein enthält; so würde der mehr gedachte Beweis der Wirklichkeit der Zeit wieder zu völligen Kräften gelangen. Nun ist oben (§. 3.) zur Genüge gezeigt worden, daß das Positive des Bewußtseyns, als Ding betrachtet, Wahrheit und nicht Schein enthält. Das Successive der Begriffe und Vorstellungen gehört mit zu dem Positiven des Begreifens und Vorstellens mehrerer Dinge. Es ist nicht mit der Symmetrie eines Gebäudes zu vergleichen, die eben etwas zu seyn scheint, und dennoch an sich nichts als Form ist; denn die Symmetrie hängt ausser dem Zusammenhang der Baumaterialien, weiter keinem andern Subject an. Ganz anders aber ist es mit

der

der Succession der Begriffe. Diese hängt, ausser den Begriffen, der begreifenden Substanz an; sie ist in Ansehung der Begriffe zwar nur Formalität, aber dem Dinge, das die Begriffe hat, ist sie Wesen. Auch dieses kan nicht geläugnet werden, daß das Nacheinander der Begriffe schon im ersten Bewußtseyn beginnt, das heißt, unsere Begriffe succesiren schon, indem wir sie haben, nicht alsdenn erst, wenn wir sie betrachten, d. i. im zweiten Bewustseyn. Denn hätten die Begriffe nicht schon im ersten Bewußtseyn eine successive Ordnung; so könnten sie auch nicht mehr in dieser Formalität im zweiten Bewußtseyn aufgenommen werden, indem eines nichts mehr und nichts weniger als das andere enthält (§. 2.) Wir haben also Begriffe nacheinander und wissen auch, daß wir sie nacheinander haben. Das Nacheinander haben, ist dem Wissen wesentlich; folglich ist es kein blosser Schein; es existirt wirklich so, wie das Subject selbst, dem es wesentlich ist, existirt. Die Existenz der Succession, macht die Existenz der Zeit nothwendig, folglich ist die Zeit wirklich vorhanden.

Es scheint sogar, daß Herr Kant in seinem Ausdruck dessen er sich zur Entwafnung des oft gedachten Beweises bedient, nicht vorsichtig genug gewesen sey. Die geringste Abänderung oder Weglassung eines kleinen Wörtchens in der Vertheidigung Herrn Kants würde machen, daß er fast wenig oder gar nichts sagt. Das Vergleichungswörtchen: als, wo es nach Herrn Kants Ausdruck

heißt;

heißt: wir sind uns unserer Vorstellungen als in einer Zeitfolge bewußt, hat offenbar seine Beziehung blos auf das zweite Bewußtseyn, oder wie Herr Kant es nennt, auf das Transcendentale, als in sofern solches das erste Bewußtseyn, oder die sogenannte Apperception, zum Vorwurf hat und solche beobachtet. (§. 1.) Wenn das zweite Bewußtseyn z. B. citirt und befragt wird: wie die Wahrnehmungs- oder Vorstellungsart der Dinge im ersten Bewußtseyn ihm scheine? so findet das Wörtchen als, als welches das eigentliche Prädicat des scheinbaren ist, gar gut Statt, und würde im Resultat heissen: Die Vorstellungen unsers ersten Bewußtseyns scheinen dem zweiten Bewußtseyn als in einer Zeitfolge geordnet. Nicht so in Absicht des ersten Bewußtseyns. Hier ist das Wörtchen als ganz unanwendbar; denn hier wird nur gefragt, wie die Vorstellungsart ist, nicht wie sie scheint? Denn das erste Bewußtseyn verhält sich blos leidend gegen allen Eindruck der Begriffe, aber nie observirt es. Frägt man demnach: wie sind unsere Vorstellungen im ersten Bewußtseyn? sind sie nacheinander oder nicht? so muß das Wörtchen als im Resultat völlig wegbleiben, und darf nicht mehr heissen: sie sind als nacheinander; denn das Wort: als, als ein Prädicat der Beobachtung setzt schon wieder einen Beobachter voraus, der hier weder citirt noch zu finden ist. Es kan also nur schlechtweg gesagt werden; unsere Vorstellungen sind nacheinander, kommen nacheinander hervor, oder: wir haben sie nacheinander; sie sind also wirklich nicht

als wirklich nacheinander, ihre Succession ist also eine positive Wirklichkeit, kein Schein, sie existiren wirklich nacheinander; denn alles haben ist in Ansehung des ersten Bewußtseyns ein Wirkliches, kein scheinbares haben. (§. 3.) Wenn also gesagt wird: wir haben Begriffe nacheinander; so haben wir sie wirklich, nicht scheinbar nacheinander. Wirklich nacheinander haben, und wirklich nacheinander existiren oder hervorkommen, ist einerlei, denn die Existenz unserer Begriffe bestehet darinn, daß wir sie haben (1. Abschn. §. 1.) und wenn also gesagt wird: wir haben unsere Begriffe wirklich nacheinander; so heißt das nichts anders, als daß unsere Begriffe wirklich nacheinander existiren. Die wirkliche Existenz der Succession der Dinge, setzt die wirkliche Existenz der Zeit voraus u. s. w. und man sieht hieraus gar deutlich, daß die Quintessenz der Vertheidigung des Herrn Kant lediglich in dem Wörtchen: als, liegt. Läßt man dieses weg, welches geschehen muß, wenn die Realisation des mehr erwehnten Beweises für die Wirklichkeit der Zeit, bald in der ersten Instanz, d. i. im ersten Bewußtseyn nachgesucht wird; so entspricht Herr Kant der Sache in gar nichts.

Alles hier gesagte läßt sich durch ein Gleichniß sehr deutlich aufklären. Man hat oben im Vorbeygehen gesagt, daß das erste Bewußtseyn dem zweiten das ist, was ein Spiegel dem Beobachter ist. (§. 2.) Man nehme nun für möglich an, der Beobachter könne vom Spiegel getäuscht werden

den und die Dinge in ihm anders wahrnehmen, als sie wirklich daselbst aufgetragen sind; so würde er, wenn er befragt würde, wie gewisse Objecte im Spiegel vermöge seiner Beobachtung aufgetragen sind, nicht anders, als durch das problematische Wörtchen **als**, sich erklären können und sagen: die Dinge sind, z. B. **als** nebeneinander oder **als** entfernt von einander, **als** roth, **als** nicht roth, **als** krumm, **als** verkehrt, u. s. w. aufgetragen. Denn, obschon das Nebeneinander u. s. w. in seiner Beobachtung eine gewiße Wirklichkeit hat, indem er vermöge seiner Gesichts Organen die Dinge im Spiegel wirklich nebeneinander siehet; so hat solches in Absicht des Spiegels als das eigentliche Subject der Dinge, doch keine nothwendig objective Realität, da zwischen ihm und dem Beobachter eine Täuschung möglich ist. Geschiehet die Frage hingegen an einen Naturkündigen, wie gewisse Dinge nach katoptrischen Prinzipien im Spiegel aufgetragen sind, ob nebeneinander z. B. oder nicht nebeneinander? so würde das Wörtchen: **als**, in der Beantwortung weg bleiben müssen, und nicht mehr gesagt werden können: die Dinge sind im Spiegel **als** nebeneinander oder **als** entfernt, weil das Wörtchen: **als** ein Prädicat der Beobachtung ist, die hier gar nicht gefordert worden. Wir wollen blos durch katoptrische Gesetze im Spiegel wissen, wie die Dinge aufgenommen und abgedrückt sind, ohne erst hineinsehen zu müssen. Es würde also nur plattweg heissen dürfen: die Dinge sind im Spiegel nebeneinander oder entfernt aufgenommen,

und das Nebeneinander oder entfernt von einander wird demnach im Spiegel selbst eine Wirklichkeit haben. Allein auch diese Wirklichkeit würde in Absicht dessen, daß die Objecte wirklich nicht im Spiegel selbst, sondern nur ausserhalb desselben vorhanden sind, eben wieder nur subjective Wirklichkeit haben. Die Objecte sind im Spiegel zwar wirklich nebeneinander, da diese aber nicht wirklich selbst da befindlich sind, so hat ihre Ordnung daselbst keine objective Realität. — Gesetzt aber, die Objecte selbst befänden sich im Spiegel, sie entstünden wirklich innerhalb desselben; gesetzt ferner, der Beobachter könte vom Spiegel nicht getäuscht werden, sondern nähme die Dinge im Spiegel getreu in der Art wahr, in der sie sich wirklich daselbst ausdrücken: dann würde wohl an der Ordnung, der im Spiegel selbst entstandenen Dinge, ob diese eine objective Wirklichkeit habe, kein Zweifel mehr seyn und so würde es in der Aussage des Beobachters gleich viel seyn, welches Ausdrucks zu unserer Nachricht er sich bedient, ob des Wörtchens: als, oder nicht. Wir würden, wenn wir nun von seiner Wahrhaftigkeit überzeugt wären, auf alle Fälle gewiß seyn, daß die Ordnung, wovon er uns sagt, er habe sie bei den Dingen im Spiegel wahrgenommen, an den Dingen sich wirklich so befände, indem er vom Spiegel nicht hintergangen werden kan und folglich auch, da die Dinge im Spiegel selbst existiren, eine objective Wirklichkeit habe. Verglichen nun mit unsern Vorstellungs- und Bewußtseyns-vermögen, so ist es derselbe Fall. Unsere Begriffe

existiren

existiren in uns selbst nicht ausserhalb unserer, sie sind ausserhalb unserer nur in der Möglichkeit, gedacht werden zu können; (1. Abschn. §. 1.) wir haben unsere Begriffe nacheinander, das wissen wir durch unser zweites Bewußtseyn, und daß wir dieses wissen, das sagt uns das dritte Bewußtseyn. (§. 1.) Unser zweites Bewußtseyn kan, obgleich als Beobachtung, (§. 1.) nicht trügen und getäuschet werden, (§. 2.) folglich hat das Nacheinander in unserm ersten Bewußtseyn, worin die Begriffe existiren, objective keine blosse formale Wirklichkeit, und folglich hat die Zeit, ohne welche kein wirkliches Nacheinander möglich ist, eine objective Wirklichkeit.

§. 7.

Die Wirklichkeit der Zeit wäre nach dem vorhergehenden nun zwar erwiesen, jedoch aber nur in Ansehung unserer; in sofern nehmlich der Beweis für deren Wirklichkeit eben nur von dem, was blos in uns selbst vorgehet, von der Succession unserer Begriffe, hergeholt ist, ob aber die Zeit auch ausser uns irgend existire, das heißt: ob sie auch den Dingen ausser uns objectiv nachhänge? das kan durch den angeführten Beweis nicht realisirt werden, und gehört in diesen Betracht mit zum Streit zwischen den Realisten und Idealisten: ob nehmlich noch ausser uns Dinge vorhanden seyn oder nicht. Denn eigentlich ist die Zeit, wie weiter erfolgen wird, keine für sich bestehende Substanz, sondern nur der Dinge jedoch objectiv anhangende Bestimmung, sind

demnach keine Dinge mehr ausser uns, so findet auch keine Zeit ausser uns weiter Statt.

§. 8.

Was aber die Zeit, sie sey nun in uns, oder auch auser uns, für ein Ding sey, das erfordert schon weitläuftiger auseinander gesetzt zu werden. Die Zeit bestehet indessen nicht in dem Successiven der Dinge, wie manche vorgeben; denn die Succession setzt nur eine Zeit voraus, ist aber nicht selbst Zeit, sondern nur ihr Modus, wie weiter folgen wird.

Ehe man inzwischen sich einläßt, das Wesen der Zeit zu erörtern, so ist wohl nöthig, daß man vorher anzeige: woher, und durch was für Canäle wir zu dem Begriff: Zeit, gelangen? Denn keine Offenbarung hat es uns je verkündiget, kein Orakel je entdeckt, keiner unserer fünf äussern Sinne hat uns je die Zeit fühlen lassen, wir haben sie weder gerochen, noch geschmeckt, und gleichwohl ist die Empfindung der Zeit bey allen Menschen so allgemein, daß hieran nicht mehr zu zweifeln ist. Es kan der Zeit demnach blos das intellectuelle Gefühl oder vielmehr das Gefühl des innern Sinnes, die innere Erfahrung also, zum Grunde liegen. — Die Erfahrung hat aber in allem was nur zeitlich heissen kan, nur dreierlei Dinge zum Gegenstande: das Zugleichseyn, das Nacheinanderseyn und die Dauer. Die ersten zwei sind blosse Verhältnisse mehrerer Dinge gegeneinander, das letztere hingegen

gen inhäriret auch einzelnen Dingen; denn auch jedes einzelne Ding hat eine Dauer. Auser diesen drei Merkmalen, die wir von der Zeit haben, ist kein Merkmal mehr da. Wenn es demnach ein für allemal ausgemacht ist, daß das Zugleich und Nacheinander nur Modi der Zeit sind, die blos eine Zeit voraussetzen, aber nicht selbst Zeit sind; so bleibt zum Argument über das Wesen der Zeit, oder wie Herr Kant es nennt, zum eigentlichen Substratum der Zeit, nichts weiter, als die Dauer übrig. Diese würde allenfalls die Zeit selbst, und die Simultaneität und Succession diejenigen Bestimmungen, nach denen die Zeit sich modificirt ausmachen.

Allein, was ist Dauer? In der That nichts, als eine collective Vielheit von Augenblicken und Zeittheilen, oder der Comparativ einer kleinern Zeit. Wie kan aber das Wesen eines Dinges in seiner Vielheit bestehen? und wie kan folglich die Zeit in der Dauer, die blos eine Vielheit ist, bestehen? Um nun diese Schwierigkeit zu heben, ist es nöthig, auch den Begrif: Vielheit, in etwas zu definiren.

§. 9.

Der Vielheiten giebt es zweierlei, ein extensive und intensive, oder, besser zu sagen: eine zufällige und eine nothwendige Vielheit. Bei einer Vielheit Bäume, z. B. Sandkörner, Häuser, Menschen, u. d. g. ist die Vielheit nur zufällig; denn das Wesen eines Baumes, eines Sand-

korns, u. s. w. besteht keinesweges darinn, daß deren viel sind; ein jedes Individuum hat sein Wesen für sich, und ist einzeln das, was es ist, wenn mehrere mit ihm da sind. Die Vielheit reicht zwar etwas mehreres, sowol zum Nutzen als zum Schaden, als das Einzelne reicht; (so machen viele Bäume einen Wald, viele Sandkörner einen Hügel, viele Häuser eine Stadt, und viele Menschen eine Gesellschaft aus;) das Viele hat aber blos im Wesen des Einzelnen, aber nicht das Einzelne im Wesen des Vielen seinen Ursprung. Ein Wald ist darum Wald, weil Bäume da sind, aber kein Baum ist darum Baum, weil ein Wald da ist; die Vielheit der Bäume u. s. w. ist also blos zufällig, da hingegen die Vielheit einer mathematischen Grösse, einer Linie z. B. intensiv und absolut ist; ohne Vielheit ist eine mathematische Linie in ihrem Wesen aufgelöst, und kein denkbares Object mehr; denn da keine Linie aus blossen Punkten, d. i. aus unausgedehnten Theilen bestehen kan, weil aus unausgedehnten Theilen kein ausgedehntes Ganze entstehen kan: so kan sie auch nimmermehr in solche unausgedehnte Theile aufgelöst werden, sondern nur immer in solche Theile, deren jedes für sich wieder ausgedehnt und theilbar ist. Denkt man also die Ausdehnung von einer Linie weg, so hat man keine Linie mehr. Die Ausdehnung, ohne welche kein Linie sich denken läßt, ist an jeder Linie also wesentlich und folglich nothwendig. Und da endlich die Ausgedehntheit jeder Linie eine Vielheit unendlich

 theil-

theilbarer Theile ist, das heißt, eine Vielheit solcher Theile, worunter keine Einzelnheit, d. i. nichts unausgedehntes anzutreffen ist; so ist die Vielheit einer Linie intensiv und nothwendig, das heißt, die Möglichkeit einer Linie kan sich nicht anders, als durch den Begrif, Vielheit, realisiren, ohne diesen Begrif ist der Begrif: Linie, kein Begrif.

§. 10.

Es scheint aber, als wenn in der Voraussetzung, daß jede Linie in einer Vielheit von Linien bestehe, und daß zugleich diese Vielheit absolut sey, ein offenbarer Widerspruch läge; denn eine Bestimmung, die anders denkbar ist, als sie vorgestellt wird, ist an sich nicht nothwendig, und folglich ist eine Grösse, die an sich kleiner denkbar ist, als sie nur immer gedacht werden kan, von keiner intensiven Nothwendigkeit. Allein es kommt hier hauptsächlich auf die Art an, wie man eine Linie betrachtet, synthetisch oder analytisch. Eine Linie, als ein ausgedehntes und wieder durchgängig aus lauter ausgedehnten Theilen bestehendes Wesen betrachtet, ist, in Ansehung dieser ihrer elementarischen Ausdehnung, eine absolute Vielheit. Eine Linie hingegen, in Absicht ihrer unendlichen Theilbarkeit und immer möglichen Verkleinerung, ist nur eine zufällige Vielheit.

Fragt man ferner: Wie ist die Vielheit einer Linie an sich selbst, ist sie nothwendig oder zufällig?

(denn beides zugleich kan sie doch unmöglich seyn); so liegt die Differenz eigentlich in dem Unterschiede zwischen Möglich und Wirklich. Die Grösse einer Linie im Reiche der Möglichkeit ist nichts anders, als nothwendig? denn im Reiche der Möglichkeit spricht der Begrif, Linie, von nichts weiter, als von einem Wesen, das eine Ausdehnung hat. Die Ausdehnung nur allein ist das intensive Prädicat einer Linie in der Möglichkeit. Dies ist ihr Wesen, um ein Gegenstand des Denkens werden zu können und sie besitzt auser diesem weiter keine Realität. Wie groß übrigens eine Linie seyn muß, um als Linie gedacht werden zu können, kan in Rücksicht auf ihr Wesen keine Frage seyn. Ihr Wesen sagt nur, daß sie groß, aber nicht, wie groß sie sey; die Bestimmtheit ihrer Grösse ist blos zu ihrem Verhältniß mit andern Linien und nicht zu ihrem intensiven Wesen nöthig. Groß muß sie allenfalls seyn, und in jeder Grösse ist sie schon eine complete Linie, und da jede Grösse eine Vielheit ist, so ist die Vielheit einer möglichen Linie von absoluter Beschaffenheit.

Hingegen ist die Vielheit einer wirklichen zur Existenz gelangten Linie nur zufällig und zwar nicht an sich selbst, sondern in Ansehung ihrer Bestimmtheit; denn jede wirklich gewordene Linie kan nur eine bestimmte Grösse haben, und ohne Bestimmtheit an Grösse müßte sie unendlich seyn. Eine Linie aber ohne Ende, kan zu keiner Wirklichkeit kommen, weil sie in jedem Fall theilbar seyn muß; da

aber jeder Theil eines Dinges mit dem Ganzen in proportionirten Verhältniß steht, das Unendliche hingegen mit keiner Endlichkeit und folglich mit keinem Theil von sich in Verhältniß kommen kan; so ist auch eine unendliche Linie in der Wirklichkeit unmöglich. Blos diejenige Grösse einer Linie, die bestimmt ist, ist zufällig, und das wegen der möglichen Theilbarkeit jeder Grösse. In dieser Rücksicht könte sie immer kleiner seyn, als sie wirklich ist, und da sie kleiner seyn könte, als sie ist; so ist auch das, was sie ist, nur zufällig, und diese Zufälligkeit erstreckt sich sogar auf die ganze Linie, weil darinn kein Punkt vorhanden ist, der nicht theilbar wäre; folglich ist jeder Punct zufällig. Das hat aber nur auf die Endlichkeit, das heißt, auf die Bestimmtheit der Grösse, aber nicht auf ihr Wesen, eine Beziehung. Das Wesen der Grösse bleibt in Ansehung dessen, daß sie keine untheilbare Einfachheit ist, immer nothwendig; mit einem Wort: die Vielheit einer an Grösse unbestimmten Linie ist absolut, einer an Grösse vollendeten Linie aber, nur zufällig. Es sind daher alle Grössen in der Wirklichkeit, (worunter keine unbestimmte befindlich seyn kan) ihrem hergebrachten Wesen nach, nothwendig, und ihrer wirklich entstandnen Bestimmtheit nach, nur zufällig.

Auf eben die Art verhält es sich in Absicht des Superlativen, im Reiche der möglichen Grösse. Hier ist weder ein Allergrößtes noch ein Allerkleinstes anzutreffen; denn die Möglichkeit der Ver-

grösse-

grösserung und Verkleinerung der Grössen reicht bis ins Unendliche. Im Reiche der Wirklichkeit hingegen, wo jede Grösse bestimmt ist, giebts auch wirkliche allergrößte und allerkleinste Dinge, wiewohl nur im relativen Betracht. Z. E. ein Himmelskörper ist gegen ein Sandkorn oder Windstäubchen wirklich der allergrößte, und dieses gegen jenen wirklich der allerkleinste Körper in der existirenden Körperwelt. Der Möglichkeit nach sind grössere Körper, als ein Himmelskörper, und kleinere, als ein Sandkorn, möglich; ja auch jeder Himmelskörper selbst könte an sich grösser, und jedes Sandkorn an sich kleiner seyn, als sie wirklich sind.

§. 11.

Aus der nothwendigen Vielheit einer Linie und ihrer Theilbarkeit in unendlich viele Linien lernen wir, daß mit Entstehung einer Linie sogleich unzählig viele Linien auf einmal entstehen, und so wie beym Aufhören oder Vergehen einer Linie sogleich unendlich viel Linien auf einmal vergehen; so ist auch die Entstehung und Vergehung einer Linie nur plötzlich, das heißt: in dem Augenblick, in welchem eine Linie zu entstehen beginnt, ist sie schon complet und völlig fertig, und aus dem allmähligen Zunehmen entsteht nichts anders, als, anstatt einer kleinern, eine grössere Linie, und so ist sie im letztern Moment des Aufhörens noch immer eine komplette Linie, so, daß also in ihrem allmähligen Abnehmen blos von ihrer Grösse, nicht aber von ihrem Wesen, etwas verlohren geht. Dies alles

rührt

rührt daher, daß eine Linie nicht aus Punkten besteht. In diesem Fall wäre es möglich, daß ihre Entstehung und Vergehung mit einem Punkt und nicht mit vielen Linien auf einmal geschähe: so wie sie auch dann nicht mehr plötzlich, sondern nur allmählig entstehen und vergehen könnten, so daß daraus ein Uebergang von einem Punkt zu einer Linie, und wieder von einer Linie zu einem Punkt entstünde. Da sie aber aus lauter Linien und jede derselben wieder aus Linien besteht, so kan auch keine andere Entstehungs- und Vergehungsart einer Linie als eine augenblickliche und unter unzählig vielen Linien Statt finden. (Das was also von einer Linie dem Nichts am nächsten ist, ist eben eine Linie und nicht ein blosser Punkt, wie Herr Kant sagt, Kritik 162. 163.

Dies wäre nun die Theorie von der absoluten Vielheit, der unendlichen Theilbarkeit, der plötzlichen Entstehungs und Vergehungsart einer mathematischen Linie. Wir wollen indeß, ehe wir die Anwendung davon auf Zeit und Raum machen, auch des Begriffs Zufälligkeit in etwas erwähnen.

§. 12.

Zufällig ist die Verknüpfung des Dinges mit irgend einer Bestimmung, deren Nothwendigkeit nicht im Wesen des Dings gegründet ist. An einem Dinge, das seinem Wesen nach mit irgend einer Bestimmung so gut nicht verknüpft, als verknüpft seyn kan, ist die Verknüpfung, im Fall sie ja

Statt gefunden hat, ein blosser Zufall, und ein solches verknüpftes Ding heißt ein zufälliges Ding. Die Zufälligkeit erstreckt sich daher blos auf den Zustand der Dinge; das Wesen der Dinge aber ist eine ewige, auf unveränderliche Prinzipien gegründete Wahrheit (1. Abschn. §. 1.) und in sofern nur dem Zufall unterworfen, als in ihm die Möglichkeit wohnt, mit irgend einem Zustande in Verbindung zu kommen, oder nicht zu kommen, das heißt, sich zu verändern, um von Zustand zu Zustand übergehen zu können. Indessen ist diese Möglichkeit, verändert zu werden nicht wieder selbst Zufall, sondern vielmehr eine nothwendige Bestimmung im Wesen aller veränderlichen Dinge. In Dingen, deren Wesen keine Nothwendigkeit mit sich führt, immer in einem Zustande zu bleiben, ist die Unnothwendigkeit, immer in einem Zustande zu bleiben, nothwendig. Nur das Verändern ist ein Zufall, aber nicht die Fähigkeit, verändert zu werden; denn diese ist im Wesen des veränderlichen Dinges selbst gegründet, anstatt daß jenes nie im Wesen des veränderlichen Dinges selbst, sondern in einem äuserlichen Wesen seinen Grund haben kan. —

§. 13.

Daseyn und Nichtdaseyn, so seyn und nicht so seyn, erschöpfen alles, was Zustand genennt werden kan. Ein Ding ist entweder da, oder nicht da, entweder so, oder anders. Ausser diesen ist kein Zustand mehr, in welchen ein Ding denkbar wäre. Der Wechsel von Daseyn, und Nichtdaseyn

führt

führt die Prädicate: Anfang und Endlichkeit, und der Wechsel von Soseyn und Nichtsoseyn das Prädikat: Veränderung, mit sich. Im Grunde ist alles nur einerlei. Bey jeder Veränderung geht eben immer etwas zu Ende und etwas fängt an, also führt Veränderung ebenfalls Endlichkeit und Anfang mit sich, und so ist auch der Uebergang und Wechsel von Daseyn und Nichtdaseyn nichts als Veränderung. Das Wesen des Dinges bleibt in allen Fällen immer dasselbe (1. Abschn. §. 7.) und modificirt nur seinen zufälligen Zustand. (§. 12.) Daseyn und Nichtdaseyn sind zufällige Zustände, (Abschn. 1. §. 3.) folglich ist der Uebergang von Daseyn und Nichtdaseyn eben nur Veränderung, und zwischen dem Wechsel von Daseyn und Nichtdaseyn, und dem Wechsel von Soseyn und Nichtsoseyn weiter kein Unterschied als dieser, daß die Begebenheit in jenem total, und im letztern nur partial ist.

§. 14.

Daseyn und Nichtdaseyn, oder Soseyn und Nichtsoseyn, widersprechen sich einander, und können daher an einem und eben demselben Subject nicht Statt finden. Kein Ding kan als da und nicht da, als so und nicht so, gedacht werden; an einem Dinge, noch weit weniger das Daseyn und Nichtdaseyn, oder das Soseyn und Nichtsoseyn zugleich wirklich werden. Wenn es aber nach dem Gesetze der Zufälligkeit nothwendig ist, daß ein zufälliges Ding sich verändern und seinen Zustand ver-

wech-

wechseln können soll: (§. 12.) so muß man, um diesen Wechsel möglich zu machen, das heißt, um dem Begrif: Zufälligkeit, wenigstens eine idealische Realität einräumen zu können, eine gewisse Ordnung unter den sich abwechselnden Zuständen annehmen, nach welcher jeder der sich abwechselnden Zustände seinen besondern Gang haben und gleichwohl nicht in einem einzigen Berührungspunkte auf einander stossen würden. Die Ordnungen unter den Dingen sind aber nur auf dreierlei Art möglich: die Ordnung in der Zeit, im Raum, und in der Causalität, das heißt, als Grund und Folge gegen einander ordinirt. Nun kan die Ordnung der Causalität, zum Wechsel sich widersprechender Znstände nichts beytragen, kein Daseyn kan z. B. als Grund ein Nichtdaseyn, und kein Soseyn als Grund ein Nichtsoseyn zur Folge haben, oder umgekehrt, kein Nichtdaseyn kan ein Grund des Daseyns, und kein Nichsoseyn einen Grund zum Soseyn abgeben; folglich hat die Ordnung der Causalität keinen Einfluß auf die Uebergänge des Daseyns und Soseyns und was die Ordnung im Raume betrift, so findet solche wieder nur bey körperlichen Dingen, aber nicht bey geistigen Statt. Da aber auch geistige Dinge, wenn sie zufällig seyn sollen, sich modificiren können müssen; so bleibt für die Möglichkeit der Modification blos die Ordnung in der Zeit übrig, und die Unmöglichkeit zweier sich widersprechender Zustände an einem Subject wird nur in sofern Statt finden, als diese Zustände in einem Zeitpunkt einander begegnen. Es darf aber darum noch nicht nothwendig

wendig seyn, daß ein Contrast von Zuständen an einem Subject auch in mehreren Zeitpunkten sich nicht sollte ereignen können, und dann würde es heissen: Daseyn und Nichtdaseyn, Soseyn und Nichtsoseyn können an einem Subject zwar nicht zugleich, d. i. in einem Moment, können aber an demselben nacheinander d. i. in verschiedenen Zeitpunkten sich gar wohl ereignen.

Das Succediren in mehrere Zeitpunkte hätte aber keinen Verstand, wenn man nicht jeden Zeitpunkt für sich als was extensives nnd ausgedehntes sich vorstellte. Mehrere Zeitpunkte ohne Extension sind eben das, was mehrere mathematische Punkte im Räumlichen sind, und sie können eben so wenig ein Nacheinander, als jene ein Nebeneinander formiren. Die Pluralität unausgedehnter Punkte im Sinnlichen ist nur ein Ideal, aber nichts reales. In der Wirklichkeit sind Millionen derselben nur ein und eben derselbe, und die Ereignung mehrerer Umstände in dergleichen Zeitpunkten wäre nichts als die Ereignung in einem und eben demselben Zeitpunkte. Da aber solches unmöglich ist; so muß, wenn die Aeusserung contradictorischer Umstände an einem zufälligen Subject Statt soll finden können, jeder Zeitpunkt nothwendig von ausgedehnter Art seyn, so, daß dadurch nur jeder der sich abwechselnden Zustände für sich einen besondern Wirkungskreis, das heißt, einen besondern Zeitraum einnehmen kan, damit sie von einander ge-

trennet seyn und einer dem Andern nicht zu begegnen braucht.

§. 15.

Die Ausgedehntheit des Zeitpunkts, dessen eben Erwähnung geschehen, macht die Dauer der Dinge aus. Wenn es nehmlich heißt: Ein Ding ist in einem Zeitpunkte, so wird hierunter verstanden, es dauere einen gewißen Zeitraum hindurch, und je mehrere Zeitpunkte ein Ding einnimmt, desto länger ist seine Dauer, und diese Dauer oder Ausdehnung ist das eigentliche und alleinige Wesen der Zeit. Die Zeit ist nichts anders, als selbst die Dauer oder Beharrlichkeit, die a priori nöthig ist, damit ein jeder zufälliger Zustand an einem Dinge eine gewisse Beständigkeit und ein eignes Territorium habe. (§. 14.) Die Zeit ist in Absicht des Zustandes überhaupt das, was die mathematische Linie, wie zur Genüge gezeigt worden (9. 10. 11.) in Absicht der körperlichen Materie ist. Kein Körper ist ohne Ausdehnung: das ist die Linie, — und kein Zustand ohne Dauer: das ist die Zeit. Die Linie ist eine absolute Vielheit, und die Zeit ist es auch. Jeder Zeitpunkt oder Augenblick ist in unzählig viel theilbare Augenblicke und Zeittheile theilbar, jeder Zustand hat bald mit seiner Entstehung Millionen Zeittheile hindurch gedauert, und dauert im Moment seines Aufhörens noch unsäglich viel Zeittheile hindurch. Er entsteht plötzlich und in einem Sprunge, und vergeht wieder auf dieselbige Art. Die Linie ist ferner eine dem Wesen

des

des Körpers objectiv anhängende Bestimmung, und die Zeit ist es an dem Wesen des Zustandes. Ein Körper ohne Ausdehnung, ist kein Körper, und ein Zustand ohne Dauer ist kein Zustand. Es giebt in der Wirklichkeit keine unendliche Linie, d. i. kein Körper ist von unendlicher Grösse; (§. 10.) eben so giebts auch keinen Zustand von unendlicher Dauer, das heißt: kein zufälliges Ding kan Kraft seines Wesens unendlich fort existiren, weil das Ganze mit seinen Theilen in bestimmter Proportion stehet, die Unendlichkeit der Dauer hingegen mit den endlichen Zeittheilen, woraus sie bestünde, in keine Proportion kommen kan. (§. 10.) Daher ist eine unendliche Dauer für sich unmöglich, es sey denn, mittelst einer äußerlichen unendlichen Kraft, der Kraft Gottes nehmlich. So verhält sichs auch in Ansehung des Superlativen in der möglichen Dauer. Da ist kein allerlängstes, auch kein allergeschwindestes, weil die Dauer, als eine Grösse betrachtet, der Möglichkeit nach, unendlich fort vergrössert, auch verkleinert werden kan. Hingegen giebts in der wirklichen Welt eine wirklich allerlängste, auch allerkürzeste Dauer. Himmel und Erde dauren z. B. am allerlängsten, und ein Blitz am allerkürzesten. Der Möglichkeit nach können Himmel und Erde immer länger dauern, als sie zur wirklichen Dauer bestimmt sind, und jeder Blitz kürzer dauern, als er wirklich dauert. So ist auch eine andere Welt von längerer Dauer, als diese, möglich. Dies ist der Fall bei der Geisterwelt, die ihrer Natur nach von längerer Dauer ist,

als die Körperwelt, und so sind auch wieder andere Begebenheiten möglich, die kürzer als der Blitz dauern können. (§. 10.)

Und so wie endlich die Theile einer Linie in einer successiven Reihe geordnet sind, dergestalt, daß dieselbe unter sich isolirt sind, so, daß das Eine nicht selbst das Andere ist; so sind auch die Zeittheile oder Augenblicke successiv geordnet, so, daß jedes für sich eine individuelle Substanzialität hat, daß das Eine nicht selbst das Andere ist. — Bei der Linie heißt die successive Ordnung der Theile Nebeneinander — und zwar deßwegen, weil die Körpertheile, die die Linie formiren, schon immer zugleich da sind: hingegen die successive Ordnung der Zeittheile heißt Nacheinander, weil, wie weiter folgen wird, (§. 20.) die Zeittheile nicht zugleich, sondern nur nach und nach, wiewol durch einen Sprung zur Existenz kamen, und welches eben das Verweilen, Säumen und Verzögern des Zustandes in der Existenz verursachet.

Mit einem Wort: die Zeit ist der wahre Parallelism einer mathematischen Linie. Alles was in dieser Statt findet, das findet auch in jener Statt, ausser nur, daß diese blos dem Körperlichen und jene beiden, Körpern und Geistern beywohnt; diese ist zugleich da, jene aber kommt nur nach und nach zum Vorschein.

§. 16.

§. 16.

Das Ausgedehnte des Körpers und der Zeit kan, in Ansehung ihrer successiven Ordnung, wie ein anhaltender gleichlautender Ton in der Music vorgestellt werden; der continuirende, sich immer gleich bleibende Ton, der durch einen und eben denselben Bogenstrich hervorgebracht worden, ist seinem Wesen nach ein und eben derselbe, er ist immer derselbige; z. B. aus F. oder G. In der Entstehung hingegen, ist jeder Laut, woraus die Periode des ganzen Tons besteht, vom Ganzen isolirt und für sich bestehend. Jeder noch so einfach scheinende Laut erfordert immer eine neue Anstrengung des Bogens und eine neue Erschütterung der Saite, folglich ist die ganze Periode des ununterbrochen scheinenden Tons nichts als eine Menge wiederholter Bogenstriche und Saitenerschütterungen. Der Körper und der Zustand können mit der Saite selbst, und die Ausdehnung des Körpers und die Dauer des Zustandes mit ihrem anhaltenden Tone verglichen werden, nur mit dem Unterschiede, daß der Ton der Saite nicht substanziell ist; denn die Saite hat keinen Ton, den sie so hergeben könne, wie der Feuerstein seine Feuertheile, oder sie selbst ihre Feuertheile durch das Reiben hergiebt. Der Ton wird erst auserhalb der Saite und zwar in der Luft, geboren, dahingegen sind die Extension des Körpers und die Dauer an ihren Subjecten anhängend und wesentlich und außerhalb derselben nirgends weiter zu finden.

§. 17.

Wenn aber die Dauer blos dem Zustande des Dinges anhängt und außerhalb desselben nirgends zu finden ist, (§. 16.) so dürfte es schwer scheinen, zwischen dem Zugleich und dem Nacheinander ein Kriterium, wenn auch nur subjectiv, angeben zu können, wodurch diese beide Zeitordnungen an sich unterschieden sind, und man könnte fragen, was denn eigentlich das Substratum sey, das da macht, daß die Dinge vielmehr successiv als simultan oder umgekehrt, sich ausdrücken? Es ist eben gesagt worden: Mehrere Dinge in einem Zeitpunkte zusammentreffend heißen Zugleich, und in verschiedenen Zeitpunkten heißen Nacheinander. (§. 16.) Das ist recht gut! Wie soll man aber das Zusammentreffen und Nichtzusammentreffen verstehen? Jeder Zustand besitzt seine Zeitpunkte für sich, außerhalb desselben ist ein Drittes, welches die Zeitpunkte zweier und mehrerer Zustände, so zu sagen, zusammen kuppelte und in subjectives Verhältniß gegen einander brachte. Es kan demnach von zweien Zuständen, die von gleicher Dauer sind, mit gleichem Recht gesagt werden, daß sie zugleich und nacheinander seyn. Man nehme zwei Linien, deren jede z. B. 10 Zoll lang ist, beide machen zusammen also 20 Zoll aus, sie mögen nebeneinander oder in der Länge nacheinander liegen, und es fragt sich: worinn dasjenige bestehe, wodurch diese Linien einmal wirklich nebeneinander und ein andermal wirklich nacheinander **sind** und sich auch so verschiedentlich auszeichnen? Allein in

Ab=

Absicht der Linien, als körperlicher Dimensionen, hat dies eben keine Schwierigkeit; denn da ein Körper mehrerley Ausdehnungen, als blos die der Länge nach hat, wie weiter erfolgen wird: so wird der Unterschied des Nebeneinander und Nacheinander, Uebereinander und Untereinander der körperlichen Dinge sich durch ihre wechselseitige Opposition bestimmen, in sofern nämlich von einer gewissen Seite des einen, zu einer gewissen Seite des andern mittelst grader oder schiefer und krummer Linien zu kommen sey. Dieses ist aber bey der Extension der Zeit der Fall nicht. Die Zeit hat nur eine einzige Ausdehnung, die der Länge nach, und hier fragt sichs billig, worinn denn dasjenige bestehe, was da macht, daß manche Dinge manchmal zugleich und manchmal nacheinander seyn, und auch so mannigfaltig vorgestellt werden? Die Zeitordnung hat zwar ebenfalls vielerlei Benennungen, als: früh, spät, während, dazumal, künftig, verflossen u. s. w. allein, alle dergleichen Prädicate setzen schon die Begriffe: Zugleich und Nacheinander voraus, und man würde in einen Zirkel gerathen, wenn man diese durch jene definiren wollte.

Um diese Schwierigkeit zu heben, muß man allerdings zum Relativen seine Zuflucht nehmen, welches darinn besteht, daß man einen allgemeinen Zeitraum als die Totalität oder Grundlage aller nur wirklichen Zeitläufte annimmt, nach dessen Ordnung ins allgemeine alle zeitliche Dinge von minderer Dauer in ihren Ordnungen sich richten. Um

dieses zu erörtern, ist es nöthig, noch einige Erläuterungen von dem, so bisher von der Zeit abgehandelt worden, voraus zu schicken.

§. 18.

Die Dauer ist eine Bestimmung, die nur im Daseyn, aber nicht im Nichtdaseyn wohnt. Die Existenz allein hat eine Dauer. Wo keine Existenz ist, da ist auch keine Dauer, und es kan von einem nichtdaseyenden Dinge nicht gesagt werden, es dauere im Nichtdaseyn, so wie von einem daseyenden gesagt wird: es dauere im Daseyn. Nur die Wirklichkeit der Dinge, als ein positiver Zustand, aber nicht ihre Möglichkeit, als ein blos negativer Zustand, kan eine Dauer haben. Ob nun gleich auch das Nichtdaseyn eines der Zustände ist, worin sich zufällige Dinge befinden, (§. 13.) so hat dieser doch nichts Positives an sich, dem eine Reihe wirklicher Augenblicke anhängen könnte; ja es verdient das Nichtdaseyn den Namen Zustand nur in sofern, als er als das Negativum dem positiven Daseyn entgegen gesetzt ist.

Die Dauer entsteht also erst mit der Entstehung der Existenz, das heißt, mit dem Eintritt des Dinges in der Wirklichkeit; sie ist also am Dinge, wie die Existenz selbst, nur zufällig, und nimmt auch mit ihr ein gleiches Ende. Ein Ding, das anfängt zu seyn, das fängt an zu dauern, und das aufhört zu seyn, das hört auch auf zu dauern. Dauer und Existenz sind also zwei unzertrennliche

Be-

Bestimmungen, von denen die eine ohne die andere nicht möglich ist; sie sind sich einander nothwendig; beide aber sind dem Subject, dem sie anhängen, dem Dinge nemlich, nur zufällig; denn das Ding ist, seinem intensiven Wesen nach, ohne Existenz und ohne Dauer eben das, was es in der Existenz und der Zeit ist.

Der Wechsel von Seyn und Nichtseyn, der allen zufälligen Dingen eigen ist (§. 12.) wird, nachdem dem Nichtseyn keine Zeit anhängt, demnach nicht mehr in einer Zeitfolge, das heißt, in einer Reihe von Augenblicken geschehen, und man muß sich folglich ein zum Daseyn gelangtes Ding nicht mehr so, wie gewöhnlich vorstellen, als wenn ihm das Nichtseyn, der Zeit nach, vorhergegangen und eine Zeit verstrichen wäre, ehe es zum Daseyn gelangte, und eben so beim Aufhören des Dinges nicht vorstellen, als wenn das nunmehr eintretende Nichtseyn des Dinges, eine Folge in der Zeit, oder eine spätere Epoche des Daseyns wäre; denn alles Vorhergehen, alles Nachfolgen in der Zeit, alles Frühe, und alles Späte u. d. g. Bestimmungen, setzen eine wirkliche extensive Reihe von successiv folgenden Augenblicken voraus. Da aber das Nichtseyn mit keinen positiven Zeittheilen behaftet seyn kan; so fallen auch bey dessen Wechsel mit dem Daseyn alle dergleichen Bestimmungen völlig weg. Alles Früh und Spät, Vor und Nach, darf lediglich nur auf die Existenz Bezug haben, wobey das Nichtseyn durchaus nicht mit in Anschlag kom-

men darf, und der Anfang des Dinges muß immer als eine Epoche, die mit dem Nichtseyn in irgend einem Zeitverhältniß stehe, betrachtet werden; nicht als wenn das Nichtseyn dem Anfang vorgehe und also früher als derselbe, auch nicht, als wenn der Anfang dem Nichtseyn nachgehe und also später als derselbe sey. Eben so muß das Ende der Existenz nie so betrachtet werden, als ob dieses dem Nichtmehrseyn vorhergehe, und früher vor sich ginge, auch nicht, als ob das Nichtmehrseyn dem Ende der Existenz nachgehe und später einträte. Alles muß blos auf dem positiven Verhältnisse der Existenz beruhen, worinn die Dinge gegen einander eines vor, das andere nach, eines früher, das andere später existiren, stehen.

So ists auch in Ansehung der Existenz im Ganzen, das heißt, vom Anfang bis zum Ende betrachtet. Keine endliche Existenz, d. i. keine endliche Dauer im Daseyn, darf mit dem Nichdaseyn, womit sie zu Anfang und zu Ende umgeben ist, in Vermessung kommen; es darf durchaus nicht das Ansehen haben, als wenn die wirklich gewordene endliche Dauer aus der Mitte des Nichtseyns, als aus einer größern Dauer, gleich einer kleinen Linie aus einer größern herausgeschnitten wäre, denn alsdann würde das Nichtdaseyn mit dem Daseyn zusammen genommen immer eine grössere Quantität Dauer oder Zeitraum ausmachen, als jedes für sich allein, welches doch grundfalsch wäre; denn das Nichtseyn hat schlechterdings keine Dauer, folglich

folglich kan der Zeitgrösse durch dasselbe weder etwas zukommen, noch etwas abgenommen werden. Mit einem Wort: das Nichseyn steht mit dem Daseyn in Absicht der Zeit in gar keinen Verhältniß. Alle Betrachtungen über die Ordnungen in der Zeit, dürfen nicht das Nichtseyn mit dem Daseyn als zwei in der Zeitkette ausmachende Glieder verbinden, sondern nur das Daseyn allein, als das einige Glied aller möglichen Zeitläufte zum Augenmerk haben; denn der ganze Spielraum der Veränderungen und Verhältniße der Dinge gegeneinander in der Zeit, ist nur im Daseyn, nicht aber im Nichtdaseyn zu finden. Daher kan auch bey einem in der zufälligen Existenz nur einzig befindlichem Dinge nicht gefragt werden: wenn, oder zu welcher Zeit es entstanden sey? so wie gefragt werden kan; wenn und zu welcher Zeit es aufhören werde; denn das Vorhergehende im Dinge vor dem Ende desselben ist eben in der Existenz und also in der Zeit, folglich schickt sich bey dem Ende, in Beziehung auf das vorhergehende, das Wort: Wenn, oder in welcher Zeit, gar wohl; da hingegen der Anfang des Dinges dem Nichtexistirenden vorgeht, folglich findet da auch kein Wenn und in welcher Zeit, statt. Nur in Absicht des Anfangs eines solchen Dinges kann gefragt werden, wie lange es schon sey, daß es entstanden sey oder angefangen habe; in welchem Falle von Anfang des Dinges auf die ihm nachfolgende Existenz Bezug genommen wird. Kurz, das Nichtseyn ist mit keiner Zeit behaftet und mit keinem Daseyn verbunden, es ist

weder

weder früh noch spät, nicht verflossen, nicht zukünftig, weder nacheinander, noch zugleich, weder im Gegensatz mit dem Daseyn, noch für sich berechnet, und man muß sich bei Vorstellung vor Zeitmodifikationen gleichsam so, wie bei Beobachtung einer Lufterscheinung erhalten, bey welcher, die mit dem Meteor gränzende äussere Luft, die es umgiebt, nie mit in Betrachtung kömmt, sondern blos auf das, was innerhalb vorgehet, das heißt, auf das Positive der Erscheinung gesehen wird. Eben so verhält sichs auch in Ansehung der Zeit als eines Meteors des Zustandes; alles, was da in Betrachtung kommen soll, muß blos das positive Daseyn, und nicht zugleich das dasselbe umgebende Nichtdaseyn, zum Gegenstand haben. Es ist in der That nur eine mißbräuchlich sich eingeschlichene Idee, wenn man das Nichtseyn mit dem Daseyn verbindet, und ersteres als das letztere umgebend, beides als vorhergehend und nachgehend betrachtet. Alles dies kommt blos von der Betrachtungsart her, deren man bey andern Verhältnissen gewohnt ist. Z. B. bei der Betrachtung einer wirklichen Ursache mit ihrer Folge. Sieht man hier auf die Ursache, so ist man gewohnt, immer etwas weiter hinauf zu steigen, um zu sehen, ob nicht von dieser Ursache noch eine Ursache und so bei der Folge, hinunter zu steigen, um zu sehen, ob nicht noch eine Folge dieser Folge anzutreffen sey. Man ist überhaupt nicht gewohnt, ein Ding einzeln und abgezogen von andern Dingen zu betrachten, sondern man wirft immer einen Seitenblick ausserhalb der Sphäre des

Gegen=

Gegenstandes, um etwa noch etwas mehreres zu entdecken und so die Kenntniß zu erweitern. Dieß muß bei Vorstellung eines zufällig existirenden Wesens auf das sorgfältigste vermieden werden, weil man im Gegentheil nur in die gröbsten Irrthümer und die der Schöpfung imputirenden nichts bedeutenden Consequentien gerathen kan. Es ist sogar nothwendig, daß man, um ein zufälliges Ding zu bestimmen, alle auf das Relative von Seyn und Nichtseyn Bezug habende Ausdrücke, als z. B. Wechsel, Uebergang und Veränderung von Seyn zum Nichtseyn, oder umgekehrt, so viel wie möglich zu vermeiden suche; denn da das Nichtseyn nur das Negativum vom Daseyn und an sich nichts ist, so hat das Wechseln und Uebergehen zwischen Seyn und Nichtseyn einen sehr uneigentlichen Verstand, und heißt kaum so viel, als wenn gesagt würde, Null und Zahl wechseln mit einander. Viel schicklicher ists, um ein zufälliges Ding zu bestimmen, wenn gesagt wird: ein Ding ist zufällig, das so gut da, als nicht da seyn kan. Ferner, das Daseyn eines solchen Dinges muß von endlicher Beschaffenheit, d. i. fähig seyn, ein Ende zu nehmen, wofern die Möglichkeit nicht da zu seyn äquilibrisch in ihm soll wohnen können. Eben so muß endlich auch ein solches Ding, dessen Daseyn endlich an Dauer ist, mit Zeit behaftet seyn, u. s. w. In dieser Definitionsart würden alle Prädicate des Zufälligen blos das Daseyn allein zur Correspondenz haben.

§. 19.

§. 19.

Alles das, was im vorhergehenden von einem zufälligen Dinge überhaupt ist gesagt worden, geht die **Welt**, als die einzige Existenz ausser Gott, besonders an. Man versteht unter dem Namen Welt die Totalität des Daseyns außer Gott, und betrachtet dieses Totale, dieses All, als ein einziges Ganzes, das sonst mit nichts ausser Gott, in Verbindung steht — — — Dieses Weltall ist von zufälliger Beschaffenheit, das heißt: die Welt kan, ihrem Wesen nach, so gut nicht da, als da seyn, und es ist in der Natur keiner Welt, es sey auch welche es wolle, gegründet, daß sie vielmehr da, als nicht da seyn müße. Wenn also irgend eine Welt da ist; so ist ihr Daseyn blos zufällig, das heißt, von keiner unbedingten Nothwendigkeit. Alles Zufällige ist von endlicher Beschaffenheit, und folglich der Zeitdauer unterworffen; also ist die Welt endlich und der Zeit unterworfen. Da aber die Welt alles zufällige Daseyn enthält, so enthält sie auch alles, was Zeit und Dauer heißt, als die nothwendige Bestimmungen des zufälligen Daseyns. Die Dauer der Welt ist also die Totalität aller Dauer, sie ist die allerlängste Dauer (§. 9. 15.) die nur vorhanden ist, und schließt alle andere nur irgend vorhandene Dauer und Zeitläufte, als ihre eigene Theile, in sich. Die Welt ist also nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit entstanden, und ist folglich keinem Wenn unterworfen. (§. 18.) Es kan nicht mehr die Frage seyn: Wenn die Welt

ent=

entstanden sey? sondern seit wie lange sie entstanden sey? Es muß auch nicht mehr heissen, daß dem Daseyn der Welt ein Nichtseyn vorhergegangen und ein Nichtseyn nachgehen werde; sondern nur schlecht weg: Das Daseyn der Welt ist endlich (§ 18.); Ferner so wie die Welt im Daseyn der unermeßlichen Mannigfaltigkeit der Dinge, sowohl im allgemeinen, als im besondern, auf einen solchen Grad gestimmt ist, daß dadurch ein allervollkommnestes und harmonievolles Universum hervorgebracht worden; so ist sie auch in Ansehung ihrer Dauer aus allen nur möglichen Dauerlängen, die sich doch bis ins Unendliche erstrecken, auf einen solchen Grad, sowohl im Ganzen als in ihren Theilen herabgestimmt, daß auch in diesen Betracht, in ihrer zugetheilten Dauer nämlich, sie die beste Welt ausmacht. Die Dauer der Welt so wohl im Totalen, als im Partialen, konnte, der Möglichkeit nach, kürzer auch länger seyn, als sie wirklich ist; es wäre aber in Ansehung der Dauer alsdann keine beste Welt gewesen. Und auf eben die Art verhält sichs mit der Bestimmung des Raums, der der Körperwelt von Gott in demjenigen Grade beschieden ist, daß sie auch in Ansehung des Raums, die beste Welt seyn möge, wie weiter folgen wird.

§. 20.

Es ist oben gesagt worden, die Augenblicke oder Zeittheile seyen an sich isolirt; so daß eines nicht selbst das Andere ist. Auch ist gesagt worden;

den: Die Zeittheile kommen nicht auf einmal, sondern nach und nach zur Existenz, und da es endlich drittens hieß: Die Zeit komme durch einen Sprung, das heißt, auf einmal, mit einer Vielheit von Zeittheilen geschwängert (§. 15.) so muß man deßwegen der Zeit eine zweyfache Entstehungsart einräumen, eine simultane und eine successive Entstehung. Die simultane ist derjenige Sprung, den die Zeit macht, wodurch sie, vermöge der nothwendigen Vielheit, auf einmal Millionen Zeittheile darstellt, die jedoch an sich isoliret und individuell sind; die successive Entstehung hingegen ist das allmälige Gelangen der Zeit zur Existenz, wo sie nemlich durch eine Menge Zeittheile, die immer aufs neue zur Wirklichkeit kommen, immer zunimmt und größer wird. Die Zeit kommt also in Stücken zur Welt, deren jedes so zu sagen ein Fascikel von einer Menge an sich isolirter Zeittheile ist. Will man mit der Zergliederung weiter gehen; so verhält es sich mit den Stücken oder Fascikeln wieder eben so, wie beym Ganzen. Alle Zeittheile jedes Stückes, die, ob sie gleich in Ansehung des Stückes, das sie auf einmal besitzt, gleichsam auf einmal da sind, sind dennoch in Ansehung ihrer selbst, nur allmälig entstanden, und das allmälige, wie auch das simultane Entstehn der Zeit pflanzt sich in einer ganzen Zeitreihe von Anfang bis zu Ende so parallel fort, daß daselbst kein Punkt vorhanden ist, der nicht zugleich schon da wäre, oder erst geboren würde, wie solches eben das Gesetz der nothwendigen Vielheit mit sich bringt,

bringt, und es kommt bei einer Zeitreihe oder Kette alles blos auf den Anfangspunkt oder das erste Glied an, welches, weil es das erste im Daseyn ist, (§. 11.) gleichsam so betrachtet werden muß, als wenn seine Geburt, das heißt: sein Beginnen zum Daseyn, seinem völligen Daseyn vorgehe, obgleich auch im ersten Moment auf einmal schon Millionen Zeittheile geboren sind. Aber auch selbst dieses ist nur beim Anfange, als dem Geborenwerden der Zeit, der Fall; beym Ende derselben hingegen, wo sie nemlich zu existiren wieder aufhört und welches gleichsam ihr Tod ist, ist es gar der Fall nicht mehr, daß man sagen könnte, jeder Zeittheil sterbe zugleich und sey zugleich noch völlig da; denn das Absterben der Zeit geschieht nicht so allmählig, wie ihre Geburt; gebohren werden die Zeittheile nach und nach, aber sie sterben alle auf einmal und keines stirbt früher, als das andere; denn ehe nicht eine gewisse Anzahl Zeittheile, die zu einer gewißen Dauer irgend eines Zustandes nöthig sind, vollzählig geworden, stirbt keines von ihnen, sondern lebt so lange, (das heißt: es bleibt so lange in der Existenz und wohnt dem Zustande so lange bey) bis die erforderliche Summe von Zeittheilen völlig komplet ist; alsdann stirbt alles auf einmal ab, das heißt, die Existenz des Dings hört mit allen ihr anhängenden Zeittheilen auf einmal auf. Denn man muß sich das Verfließen der Zeit nimmermehr als ein Sterben vorstellen und glauben, der verflossene Augenblick sey nicht mehr in der Existenz, indem der nachfolgende in

die Welt komme, so wie solches bey Licht und Finsterniß, z. B. der Fall ist, deren jedes bey Annäherung des Andern zu existiren aufhört; denn Licht und Finsterniß widersprechen sich; daher reiben sie sich einander auf. Die Zeittheile hingegen sind von einem Stoff und halten desto eher zusammen. Das in der Anschauung scheinende Verfliessen oder sogar Absterben der Zeit, ist weiter nichts, als ein blosses Veralten desjenigen Zeittheils, der einmal völlig da ist, im Gegentheil von demjenigen, der erst neu ankömmt. Dies kommt daher, daß das bereits völlig Daseyende und das erst Ankommende verschiedene Eindrücke in unserer Anschauung machen (§. 21.) und das Verfliessen hat in Ansehung der Zeit selbst, blos idealische Realität.

§. 21.

Das Resultat von dem vorhergehenden fällt also dahin aus: Die Zeit hat eine simultane, auch eine allmälige Entstehung. In dem Simultanen, das, wie gesagt, ein auf einmal mit unsäglich vielen Zeittheilen gesättigtes Zeitstück ist, besteht die Dauer der Dinge in der Existenz, oder vielmehr, die Dauer der Existenz. Man muß nur nicht glauben, daß die Zeittheile an sich selbst eine Dauer haben, wodurch denn die Dinge, denen sie anhängen, dauern; denn dieses würde wieder eine Nebenzeit voraussetzen, die jenen Zeittheilen nebenher geht oder gar anhängt, um ihnen Dauer mitzutheilen, und so würde dieß weiter bis ins unendliche gehen, welches aber gar nicht von nöthen ist. Die

Zeittheile haben in der That keine Dauer, nur ihre Vielheit, indem sie immer haufen- oder klumpenweise beisammen sind, und, so zusagen, wie eine dichte und zähe Materie sich verhalten, diese verursacht dem Zustande, dem sie anhängen, eine Dauer, das heißt, eine Beständigkeit und Bleiben, damit er im Moment seiner Entstehung nicht sogleich wieder in Nichts zurücksinke. Die schöpferische Kraft Gottes ist die Ursache der Existenz (1. Abschn. §. 1) und die Zeit ist das Mittel, dessen sie sich zu deren Erhaltung bedient, welche aber, da sie der Existenz blos als ein für sich bestehendes Wesen anhängt, nicht erst wieder für sich einer besondern Erhaltung bedarf.

In dem allmäligen Entstehen der Zeit aber, vermöge dessen sie nur stückweise entsteht, (§. 20.) besteht eigentlich das wahre Nacheinander und Successive der Zeit, oder der Existenz, oder des Dinges selbst. (Denn dies alles ist einerlei, das Ding ist das Subject, dem die Existenz und welcher wieder die Zeit objectiv anhängt. Das Nacheinander der Zeit ist also das Nacheinander der Existenz selbst und deren Subject) Es ist aber das Nacheinander wegen der Gleichförmigkeit der Zeittheile und der Glieder der Existenz und der Schnelligkeit, das heißt: der Permanenz, der Entstehungen der Zeittheile, in einem einzeln Zustande nicht so kennbar, wenn unterbrochene oder in ihrer Art verschiedene Zustände da sind; wo dann ihr Nacheinander der Anschauung erst recht kennbar ist. So wie nun

die Zeittheile an sich isolirt sind, so lassen sie sich auch, sowohl in Ansehung ihrer selbst, als in Ansehung ihrer Entstehungsart, sehr leicht numeriren, so, daß der Anfangspunkt einer Zeitkette, z. B. Nummer 1, der Nachfolger, das heißt, der zweite in der Existenz, Nummer 2; der dritte; Nummer 3. u. s. w. genennt werden kan. Hierinn liegt nun auch das Früh, das Spät, das Vor und Nach, u. s. w. Der Anfangspunkt einer Zeitreihe ist, in Ansehung seiner Erstgeburt im Daseyn derjenige, der dem Nichtdaseyn am nächsten ist. (§. 20.) Der allerfrüheste, die letztere Nummer in dieser Kette, ist der allerspäteste, und die Mittelnummern sind, in Rücksicht des Anfangspunkts später und in Ab- Absicht des Endpunkts früher; die erste Nummer gehet allen vor und hat nichts zum Vorgänger; die letzte geht allen nach und hat nichts zum Nachgänger. (§. 18.) Die Mittlern gehen ersterm nach und letzterm vor, haben jenen zum Vor- und diesem zum Nachgänger, und so hat auch jede Nummer in Beziehung auf die nach- und vorgehenden Nummern ihr eigenes Wenn. Dieses wäre also die Ordnung des Nacheinander in der Zeit selbst, und von welchem die Ordnung des Nacheinander in der Erscheinung, wie weiter folgen wird, sich derivirt. Nimmt man ferner einen Hauptzustand an, in dem mehrere Umstände und Begebenheiten von verschiedener Art von dessen Folgen, befindlich sind; so wird ihre Succession mit der Succession des Hauptumstandes nur eine und dieselbe seyn; alles wird sich nach dem gemeinschaftlichen Anfangs-

fangspunkt des Nummer 1. richten und sich so durch alle folgende Nummern fortpflanzen; jede Vielheit von Begebenheiten und Zuständen, die im Hauptumstand in Hinsicht des gemeinschaftlichen Anfangspunkts zu einer gewissen Nummer angewiesen sind, würden, in Absicht dieser ihnen gemeinschaftlich angewiesenen Nummer, nothwendig gleich seyn; und so hätte man endlich auch die Ordnung des Zugleich, wie auch den wahren Sinn seiner Prädicate, z. B. während, dazumal, zur selbigen Zeit, u. dgl.

Man nehme nun die Welt, als die Universaldauer und den Hauptzustand aller nur vorhandenen Zeiten und Zustände, in Betrachtung; diese als Totum, und jene als Specialia und Folgen betrachtet, machen zusammen eine einige Dauer und Zeitkette aus. Der Anfangspunkt der Welt als primitiver Grund aller, ist allen gemein. Die Nummern in der Zeit machen die Kausalitätsordnung weltlicher Begebenheiten aus. Jeder Umstand als Grund ist eine besondere Zeitnummer, und jede Begebenheit als Folge einer besondern Nummer angewiesen. Dies ist das objectiv Successive in der Welt. Eben so ist wider jeder Mannigfaltigkeit von Gründen, um eine mannigfaltige Menge von Folgen hervor zu bringen, eine gemeinschaftliche Nummer, und jeder Mannigfaltigkeit von Folgen eine andere gemeinschaftliche Nummer beschieden; worinn denn das Objective zugleich in der Welt besteht.

Die Bewegungen und Umläufe der Himmelskörper als, Sonne, Mond und Planeten u. s. w. bezeichnen das Successive und Simultane des uns bekannten Welttheils, in der Erscheinung. — Der Mensch mit allen seinen Begriffen und Modificationen ist ein blosses Mitglied der Kette des Weltalls, und folglich im Fortfluß der allgemeinen Weltdauer, mit begriffen. Es opponiren sich ihm, sowol simultane als successive Objecte, sowol von einer innern, als äussern Quelle entspringend; er nimmt aber alles dennoch nur successiv wahr, das heißt, es drückt sich alles, sowol das wirklich Simultane, als das wirklich Successive, seinem Bewußtseyn nur successiv ein, und das darum, weil mehrere Eindrücke unsern innern Zustand auf verschiedene Art afficiren, und folglich ihn in veränderte Gemüthslagen versetzen. Wir werden z. B. anders von A und anders von B afficirt, der Eindruck von A — B also verursacht eine Verschiedenheit der Gemüthsverfassung und folglich eine Veränderung; Veränderung hingegegen ist nur nacheinander möglich (§. 5. 6. 14.); Daher kan unser innerer Sinn, das heißt, unser erstes Bewußtseyn (§. 1.) auf einmal nichts mehr, als ein einziges Object aufnehmen, ob schon sich bisweilen mehrere zugleich ihm aufdringen. (§. 6.) Wir können also weder zwei Begriffe auf einmal haben, (§. 6.) noch das, was äusserlich wirklich simultan da ist, auf einmal wahr nehmen, sondern durchgängig nur nacheinander. Unserer innerer Sinn ordnet jedoch nicht erst dies Nacheinander; sondern es geschieht

von

von selbst; denn, da unser innerer Zustand mit im Fortfluß der Zeit ist; so verfließt, während daß wir mit dem einen Begriffe beschäftiget sind, ein gewisser Theil der Zeitkette unsers innern Sinnes, und der zweite Begrif trift nunmehr von selbst auf einen ganz andern Zeitpunkt, als der erste getroffen; sie haben also nicht einen Zeitpunkt gemeinschaftlich; sind folglich von selbst wirklich nacheinander.

Aus eben dem Grunde daß unser innerer Sinn, mit dem allgemeinen Zeitlauf fortschreitet; bestimmt sich endlich das Vor und Nach in der Erscheinung, das heißt, in unserm zweiten Bewußtseyn als beobachtendem Wesen. (§. 1.) Das objective Vor und Nach in dem allgemeinen Weltlauf bestimmt sich, wie wir gesehen haben, durch die Ordnung und Lage der Zeittheile, in sofern eines mehr, als das andere vom Anfangspunkt, dem die Priorität vor allen andern mit Recht zukommt, (§. 20.) nahe oder weit ist; das Vor und Nach aber in der Erscheinung, bestimmt sich nach in unserm Wahrnehmen derselben, daß wir nämlich den Zeitlauf, oder vielmehr die Folge unserer Begriffe und Begebenheiten nur als von oben hinunter und nicht zurück uns vorstellen, oder wie Herr Kant (s. 190 192) sich ausdrückt, als ein dem Strome abwärts gehendes Schiff wahrnehmen, und daß zugleich unsers zweites Bewußtseyn eigentlich weiß, welchen Begriff unser erstes Bewußtseyn zuvor und welchen es darnach gehabt habe, ohne erst auf dem allgemeinen

meinen Anfangspunkt Rücksicht nehmen zu müßen. Und ob wir gleich unsere Begriffe nur nacheinander haben; so hat das Nacheinander keinen Einfluß auf Vor und Nach. Wir können unsre Begriffe immer successiv haben, auch werden diese in ihrer effectiven Lage in Absicht des allgemeinen Anfangspunktes wirklich einer vor und einer nach seyn; wir aber wenigstens, die wir gleichwohl auf den Anfangspunkt nicht achten, würden dies nicht errathen können. Daß wir aber dennoch gleich im ersten Ansehen das Vor und Nach der wahren Lage zu bestimmen wißen, kömmt daher, weil der allgemeine Zeitlauf in Absicht des beständigen Vermehrens und Zunehmens, (§. 20.) und worunter mit der speciale Zeitlauf unsers innern Zustandes gehört, sich in der That so ausdrückt, wie ein, auf einer noch trocknen Fläche einherströmender Waßerstrom, der zusehend immer vor sich greift, immer von der trocknen Fläche mehr wegnimmt und länger wird. Einen Beobachter, der dem continuirlichen Zunehmen und Größerwerden des Stroms zusiehet, wird diese Geschichte allerdings nur als von oben hinunter und nicht zurück afficiren, und das darum, weil das immer aufs neue zukommende Vermehren des Flusses ihm immer etwas neues ist und daher sich ihm stärker und lebhafter eindrückt, als der noch überbliebene Eindruck des verfloßenen Vermehrens, das gleichsam fast in Vergeßenheit gekommen. Da nun solches selbst bei Wahrnehmung der Zeitfolge der nämliche Fall ist, wie oben (§. 20.) gezeigt worden; so hat es endlich auch mit dem Vor und Nach, früh

und

und spät, in der Erscheinung, keine Schwierigkeit mehr.

Was übrigens noch mehreres sich aus allem diesem ergiebt, ist, daß einem Wesen, dem keine Zeit anhängt, Gotte nämlich, dessen Dauer nicht aus Zeit und Augenblicken zusammengesetzt ist, nichts von allen vorher gedachten Zeit Bedingungen beigelegt werden kan; sondern er siehet alles auf einmal und nicht successiv, immer und alles gleich, und nicht als verflossen oder zukünftig an, von allen Seiten her, vor und rückwärts, und nicht blos nur abwärts. Er stellt sich die Dinge zwar in ihrer angemessenen Dauer und Zeitordnung vor (Abschn. 1. §.) wird aber, da er nicht selbst zeitlich ist, von ihnen nie in der Art afficirt, wie andere denkende Wesen, die zeitlich sind, von ihnen afficirt werden. Er stellt sich die Zeit vor, ohne selbst zeitlich zu seyn, so wie er sich die Körper vorstellt, ohne selbst körperlich zu seyn. Die blosse Kausalitätsordnung der Dinge wohnt ihm objectiv bey, in sofern diese ein nothwendiger Gegenstand der Weisheit ist.

§. 22.

Nach eben derjenigen Methode, nach der ich die Zeit definirt habe, definire ich auch den Raum. Der Raum, sagt Wolf, ist die Ordnung der Dinge, die nebeneinander sind. Dieses hat seine Richtigkeit, nur muß man hier das Wort Ordnung, nicht im gemeinen Verstande annehmen und darunter ein blos zufälliges Verhältniß der Dinge unter-

einander verstehen; denn die Ordnung, in Ansehung des Raums, ist eine wesentliche und der Materie objectiv anhängende Bestimmung. Der Raum ist, nach meinem Argument, an sich nichts anders, als blos die Ausgedehntheit der Materie, ohne welche keine körperliche Materie denkbar ist. Eine Materie ohne Ausdehnung ist so unmöglich, als ein Zustand ohne Dauer, und da die Ausdehnung der Materie wieder nichts anders ist, als die Ordnung und Lage, die ihre Theile nebeneinander haben; so ist die Ordnung des Nebeneinander eine ursprüngliche und wesentliche Bestimmung der Materie, oder auch auf die Art: das Wesen einer Linie besteht in ihrer Ausgedehntheit (§. 9.) und diese wieder in der Anlage und dem Nebeneinanderseyn ihrer Theile, deren jedes für sich wieder eine Linie ist und in der Ordnung dessen kleinerer Theile bestehet. Wird die Ordnung einer Linie aufgelößt, so ist auch die Linie hin, und da endlich ein Körper, wie weiter folgen wird, aus lauter Linien besteht, das Wesen einer Linie hingegen in der Ausdehnung und der Ordnung ihrer Theile, so ist die Ausdehnung und die Ordnung des Nebeneinander im Körper wesentlich und nothwendig.

§. 23.

Der Raum ist also nichts anders als die nothwendige Ausdehnung des Körpers. Das substantielle uns unbekannte Wesen des Körpers, wodurch dieser vielmehr Körper als Nichtkörper ist, heißt Materie, und die Ordnung derselben, welche macht,

daß

daß die Körper einander fühlen, heißt: **Raum.** Der Körper selbst stellt also den Raum vor, und wo der Körper ein Ende hat, da hat auch der Raum ein Ende; denn das Leere ausserhalb des Körpers, ist weiter nichts, als blosse Fähigkeit einen Körper, das heißt, einen Raum, aufzunehmen, an sich aber ist dieses Leere nichts, und daher auf keine Art als ein Behältniß oder Herberge des Körpers zu betrachten. Man darf also nicht sagen: der Körper ist in einem Raum, oder nimmt einen Raum ein, sondern nur schlechtweg: der Körper stellt einen Raum vor, er ist sich selbst Raum; auch nicht sagen: der Körper bewegt sich im Raume, sondern der Raum selbst bewegt sich. Es findet daher bei einem einzelnem Körper, der wieder nirgend mit einem andern Körper in Verbindung steht, nicht mehr das Wort: **Wo**, statt. Man kan bey keinem einzelnen Körper fragen, wo er sey; so wenig sich bey einem einzelnen Zustand oder Augenblick fragen läßt; wenn er sey. (§. 17. 18.) Es sey denn, daß dieser Körper mit noch mehreren in Verbindung steht, und dann heißt die wechselseitige Verbindung mehrerer Körper zusammen: **Ort** oder **Stelle:** und bei jedem von ihnen finden in Absicht des Andern, die Worte: wo, hier und da u. dergl. Statt. Will man indessen die Benennungen verwechseln und die Possession des Körpers, Ort oder Stelle, so wie das Leere ausserhalb des Körpers, in Absicht dessen Fähigkeit, Körper aufzunehmen, Raum nennen, so hab ich nichts dawider, wenn man sich nur in Acht nimmt, das äussere,

den

den Körper umgebende Leere nicht als etwas positives anzusehen und solches demnach mit dem Körper, den es umgiebt, als in Verhältniß stehend betrachten; denn durchaus ist dieses äussere Leere ein wahres Nichts und kan also mit etwas posittiven nie in Verhältniß kommen. (§. 18.) Alle Betrachtungen in Ansehung des Raums und seiner Verhältnisse und Prädicate, wo, hier und dort, u. dergl. dürfen blos Körper, aber nie das Leere und Körperlose mit in Anschlag nehmen. Ueberhaupt findet alles das, was oben von den Verhältnissen der Zeit gesagt worden, (§. 17. 18. 19.) auch in Ansehung des Raums Statt.

§. 24.

Wenn aber das Räumliche des Körpers eventualiter in der Ausdehnung besteht, jede Ausdehnung hingegen eine Vielheit ist; so ist die Vielheit des Raums so wie jene der Dauer eine absolute Vielheit, eine Vielheit, die dem Körper so, wie die Dauer dem Zustande ursprünglich anhängt und von ihm nie getrennt werden kann, und sie verhält sich in Ansehung ihrer möglichen Vergrößerung und Verkleinerung, auch ihrer unendlichen Theilbarkeit, eben so, wie in Ansehung der Dauer. Kein Körper kann eine solche Größe erreichen, über der sich nicht noch eine größere, und in keine solche Kleinheit gerathen, unter der sich nicht noch eine kleinere denken ließe. Daher kein kleiner Körper möglich ist, der nicht unendlich fort theilbar wäre, und so ists daßelbige in Ansehung der Entstehungs- und Vergehungsart

gehungsart des Körpers. Mit Entstehung desselben entstehen sogleich auf einmal Millionen Körpertheile, und eben so hören mit seiner Vergehung Millionen Theile auf einmal auf, so allmählig er auch nur immer entstehen oder vergehen mag. (§. 9. 10. 11.)

So verhält es sich auch, in Absicht der zugleich nothwendig und zufällig seyenden Vielheit des Körpers. Die Vielheit eines Körpers in der Unbestimmtheit, das ist, seiner intensiven Möglichkeit nach, ist an ihm nothwendig, weil ein Körper ohne Vielheit nicht möglich ist. Hingegen ist die bestimmte Vielheit eines Körpers, das heißt: eines zur Existenz gelangten Körpers eine zufällige Vielheit, weil er immer noch kleiner hätte seyn können, als er nun wirklich ist, und eben das gewesen wäre, was er nun ist. Ein kleiner Zirkel z. B. ist eben das, was ein großer ist. Die am Körper wirklich gewordene Größe also ist an ihm nur zufällig, in Ansehung ihrer Bestimmtheit, und nur in sofern subjectiv nothwendig, als er der Körper, mit andern Dingen in Verbindung steht und daher auf einen gewißen Grad von Größe abgestimmt worden, um ein taugliches Glied der besten Welt auszumachen; wodurch eben das Comparative und Superlative aller körperlichen Größen und Kleinheiten, sowohl das Ganze der Körperwelt, nach Proportion ihrer Theile, als die Theile gegen einander und gegen ihr Ganzes, ihre genaue Bestimmungen erhalten haben, um sowohl im Ganzen als zum Theil die aller nur möglichste Vollkommenheit

menheit zu besitzen, wie ein Mehreres hiervon schon oben zur Gnüge abgehandelt worden. (§. 10. 11. 19.) Und da endlich ein jeder Körper unendlich fort vergrößert und verkleinert werden kann, so giebts auch in der Wirklichkeit keinen unendlichen Raum, das heißt, keinen Körper ohne Ende. (§. 10. 15.)

§. 25.

Die Sinnenwelt macht in allem nur einen einzigen Körper aus, der alle in der Existenz sich befindliche Körper als seine eigenen Glieder und Organe einschließt. Dieser allgemeine Weltkörper ist endlich, (§. 24) und hat also eine Figur. Es findet aber bey ihm als einzig existirender Körper das Wort: Wo, nicht statt, und es kann nicht gefragt werden: Wo ist die Sinnenwelt? Denn sie ist weiter nirgends als da, wo sie ist, außer ihr ist nichts, womit man eine Untersuchung vornehmen könnte. (§. 23.) Blos in Ansehung der Theile dieses allgemeinen Weltkörpers kann das Wort: Wo, angebracht und gefragt werden, wo irgend eines anzutreffen ist, im Himmel oder auf Erden? da oder dort? welches aber nur heißt, was für Ort und Stelle ein gewißer Theil gegen einen andern Theil einnehme. (§. 23.) So hat auch die Größe dieses Weltkörpers im Totalen eine Proportion des Partialen, die bestmöglichste Bestimmtheit, je nachdem die ewigen Natur- und Moralgesetze, um eine beste Welt darzustellen, solches nothwendig machten. (§. 19. 24.)

§. 26.

§. 26.

Das Leere außerhalb des Körpers ist ein vollständiges Aequilibrium gegen alle Aufnahme eines Körpers insbesondere, das heißt, es ist im leeren sogenannten Raume, (§. 23.) da er eine bloße Negation ist, nichts, so für einen andern leeren Raum zur Aufnahme der Körper einen vorzüglichen Anspruch habe; denn selbst bey einem positiven Wesen, wenn es an sich nur durchgehends gleichförmig ist, findet die vollkommne Gleichgültigkeit gegen alle äußern Verbindungen schon statt. Man stelle sich z. B. eine unübersehbare Linie vor, und man wird da, wo eine Linie in ihrem Wesen einförmig ist, nirgends einen Punkt anzeigen können, der vor allen andern Punkten der Linie um mit irgend einem äußerlichen Dinge in Verbindung zu kommen, vorzüglichen Anspruch habe. Um so viel weniger kann das Leere und das Nichtige des Raums irgend einen Grund enthalten, der da machte, daß ein Leeres mehr, wie das andere Leere zur Aufnahme eines Körpers den Vorzug habe; denn das wäre nichts mehr, als daß ein Nichts mit einem andern Nichts wegen einer Sache wetteiferte.

So kan umgekehrt im Körper wieder kein Grund in Beziehung auf das Leere liegen, warum er vielmehr hier als nicht da, das heißt, viel mehr in diesem Leeren, als in einem andern sich befinde; denn gegen ein Nichts, wie das Leere ist, läßt sich nichts Gründliches oder Anspruchmachendes denken. Kurz, dem Körper mit dem Leeren ausser ihnen, ver-

halten

halten sich gegeneinander, wie das Positive gegen das Negative, die weder einseitig noch wechselseitig im Verhältniß stehen können, und auf solche Art würde der Grund irgend einer körperlichen Bewegung, wenn diese natürlich seyn soll, nirgends weiter, als in einem andern ebenfalls positiven Körper zu finden seyn, das heißt: kein Körper würde eher in Bewegung (der Localbewegung nemlich, nicht der centripetalen) kommen können, als bis auser demselben noch ein Körper vorhanden wäre, der vermöge seiner, wie allen Körpern, eigenen anziehenden oder wegstossenden Kraft, jenen in Bewegung setzt, und welches nichts anders heissen würde, als, sein bisheriger Ort und Stelle in Verbindung mit denen des anziehenden oder wegstossenden Körpers verändern und eine andere Possession oder Opposition gegen ihn einnehmen. (§. 23.) Wäre aber sonst kein Körper ausser den sich bewegenden Körper mehr da, so wäre auch kein natürlicher Grund anzugeben, warum derselbe sich vielmehr bewege als nicht bewege, das ist, daß er vielmehr von einem Leeren zum andern übergehe und seine bisherige Ruhe unterbreche, es müste solches denn von ungefähr oder durch ein Wunderwerk geschehen. — Hieraus folgt, daß die Körperwelt, als der einzige Körper betrachtet, ausserhalb wessen kein Körper mehr vorhanden ist, (§. 25.) natürlicherweise sich nie bewegen und ihre Stelle im Ganzen verlassen kan. — Obgleich dessen Bestandtheile, vermöge ihrer eigenthümlichen Anziehungs- und Wegstossungskraft einander in Bewegung setzen;

so

so hat doch die Körperwelt, da ihr kein anderer Körper sich opponirt, keinen Ort und Stelle, (§ 23.) blos ihre Theile haben sie untereinander. Dem sey indessen wie ihm wolle, so kan wenigstens dies nicht abgestritten werden, daß zu jeder körperlichen Bewegung wenigstens zwey sich opponirende Körper nöthig sind, deren einer den andern durch Anziehung oder Wegstossung in Bewegung setzen kann. Nun sind wir uns unseres sinnlichen Gefühls bewust, wir wißen, daß wir in uns wirklich etwas sinnliches fühlen, folglich ist in uns wirklich etwas sinnliches, das ist, ein Wesen, das sich sinnlich fühlen läßt; ein Körper also; und wir besitzen also wirklich einen Körper. (§. 1. 2. 3.) Eben so ist sinnlich fühlen nichts anders, als körperliche Bewegung und diese ist also ohne Anziehung oder Zurückstossung mehrerer Körper zusammen nicht möglich; folglich besteht unser Körper aus mehreren einander sich anziehenden und wegstossenden Theilen. — — Dieser unser Körper bewegt sich wieder im Ganzen; er fällt, stolpert, wird geschleudert, und macht dergl. unwillkürliche Bewegungen mehr. Dessen sind wir uns bewust — folglich sind ausserhalb unsers Körpers noch mehrere Körper vorhanden, diese äußern Körper machen die Sinnenwelt; also ist eine Sinnenwelt ausser uns wirklich vorhanden. — — Ob inzwischen diese äußerliche Sinnenwelt an sich von eben der Beschaffenheit ist, als wir sie wahrnehmen, das gehört zu meinem Factum nicht und mag andern zur Untersuchung überlassen bleiben. Genug, es sind Dinge

wirklich ausser uns vorhanden, die mittelst des Gesichts und Gefühls wahrgenommen werden, und sie von anderer Beschaffenheit zu vermuthen, als wir sie wahrnehmen, dazu haben wir wenigstens keinen Beruf; wir haben eher Grund, das Gegentheil zu glauben und vorauszusetzen, die Allmacht Gottes habe unsere Sinne, so wie unsern Geist, mit der Fähigkeit begabt, die Dinge nach ihrer Wahrheit, das heißt: so wie sie sind, nicht, wie sie scheinen, wahrnehmen zu können.

§. 27.

Die Aussenseite eines Körpers, beschreibt eine Linie. Eben so ist auch von jedem Punkte des Körpers bis zu jedem andern Punkt desselben wieder eine Linie; so, daß jeder Körper durchgängig aus lauter unendlich vielen und unendlich theilbaren Linien, die sich der Länge und der Queere begegnen und durchschneiden, besteht.

Die Aussenseite des Körpers bestimmt die Figur, und die Figuren der Körper sind nach Verschiedenheit ihrer Ausdehnungen, verschieden; theils beschreiben sie lauter grade, theils lauter krumme, und theils zusammengesetzte Linien. Je nachdem ein Körper ausgedehnt ist, das heißt: je nachdem seine Linien geordnet sind, regulär oder irregulär, so fällt auch seine Figur aus.

Die figürliche Verschiedenheit der Körper war a priori nöthig, um die unermeßliche Mannigfaltigkeit der Bewegungen hervorzubringen, die zum gemeinen

gemeinen Besten des Guten, Schönen, und Nützlichen in einer besten Welt erforderlich sind — und welche, falls alle Körper nur einerlei Figur hätten, oder auch nur weniger verschieden wären, mehrentheils wegbleiben würde; denn da die Bewegung des Körpers nur durch den Zug oder Stoß eines andern entstehen kann, (§ 26.) so war es auch unumgänglich nöthig, daß die Körper verschiedene Figuren, das heißt: verschiedene Ausdehnungen hatten, um ihre Anziehung- und Wegstoßungskräfte auf mannigfaltige Art, das heißt: in verschiedenen Direktionen gegen einander äussern zu können, wodurch denn die erstaunende Mannigfaltigkeit der körperlichen Bewegungen in der besten Welt hervor gebracht wird. Hätten aber die Körper alle einerley Figur, oder wären auch nur weniger darinn verschieden; so würden im ersten Fall, in der Welt nur immer eben dieselbe, und im letztern Fall allenfalls mindere Bewegungen geherrscht haben.

§. 28.

Die Ausdehnung ist eine Eigenschaft die blos dem Körper zukommt; ein Geist hingegen ist seinem Wesen nach einfach und untheilbar; folglich das Gegentheil eines Körpers und da die Existenz des Körpers nicht in seiner Ausgedehntheit besteht, d. i. ein Körper nicht darum existirend heißt, weil er die Eigenschaft der Ausdehnung an sich hat, indem ein Körper in der Möglichkeit, im Gegensatz des Geistes, eben schon mit einer Ausdehnung begabet vorgestellt werden muß: (Absch. 1. §.) so

kann ein Geist, indem er nichts Körperliches an sich hat, existiren, ohne jedoch i r g e n d zu existiren — oder, ein Geist kann existiren und dennoch nirgend existiren; denn das Irgend und Nirgend bestimmen in Ansehung des Raums blos Ort und Stelle mehrerer Körper untereinander. (§ 23.) Da aber ein Geist keine Ausdehnung hat, so kann er auch mit keinem Körper in irgend ein örtliches Verhältniß und Opposition kommen, daher die Bestimmungen, irgend, hier und nichthier, im örtlichen Betracht, auf ihn keinen Einfluß haben; er ist weder hier noch irgend da, und doch da.

Es ist aber dem ungeachtet nicht unmöglich, daß ein Geist den Körper in Bewegung sollte setzen können; denn wir selbst haben die Erfahrung, daß wir unsere Körper nach unserer Willkür bewegen, obgleich unser Geist mit unserm Körper in keiner örtlichen Verbindung steht, und warum sollte dies wol unmöglich seyn? Die Unmöglichkeit, daß ein eintzelner Körper in Bewegung sollte kommen können, besteht, wie gezeigt worden, (§ 26.) blos darinn, daß weder in ihm noch im Leeren außer ihm, ein Grund dazu vorhanden seyn kann; es kommt also hier blos auf einen Grund an. Was liegt nun daran, ob man diesen Grund in der Anziehung und Wegstoßung eines äußern, oder auch im Willen eines äußern Geistes setzt; in beiden Fällen kommt der Grund von außenher, und ist hinlänglich, dem Gleichgewicht zwischen Ruhe und Bewegung einen Ausschlag zu geben, und wer weiß, ob es der Natur

tur eines Geistes, dessen Kräfte minder, wie unsere Geisteskräfte eingeschränkt sind, nicht angemessen sey, den ganzen Erdball, ja das ganze Firmament in Bewegung setzen zu können.

§. 29.

Ein Körper bleibt, so lange er von keiner äus- ßern Kraft rege gemacht wird, immer in einerley Situation, d. i. in einerley Lage und Ordnung sei- ner Bestandtheile, wie sie neben einander liegen, und dauert so in dieser seiner Situation eine Zeit- lang unverrükt hindurch, bis ihn ein äußerer Kör- per durch einen Zug oder Stoß daraus versetzt (§. 26.) und diese Versetzung im partialen Betracht heißt Veränderung. (§ 13.) Die Veränderung des Körpers ist also nichts anders als eine Revolution die in der Ausdehnung des Körpers selbst, nach Veranlaßung des äußern Zugs und Stoßes, vor- geht, nach welchem die Bestandtheile, entweder zum Theil oder durchgängig, ihre Lage d. i. ihren Ort und Stelle gegen und untereinander abändern, o- der gar aufheben, das heißt: ihre wechselseitige Verbindung gar zernichten, welches leztere eben- falls entweder zum Theil oder im Ganzen geschieht, so, daß entweder nur gewiße Theile abgerissen und ge- trennt werden; (in diesem Fall wird der Körper an Materie nur minderer und an Ausdehnung kleiner) oder daß sämmtliche Bestandtheile des ganzen Klum- pen auseinander gehen, und die ganze bisherige Symmetrie des Körpers totaliter aufgelöst wird; oder daß fremde Theile von aussen sich dem

Körper auf der Oberfläche anhängen; oder inzwischen seinen Bestandtheilen eindringen, wodurch denn die Figur oder die Ordnung der Theile abgeändert und die Ausdehnung des Körpers vergrößert wird. Alle dergleichen Revolutiones modificiren die körperliche Ausdehnung von innen oder von aussen, und machen, daß der Körper keimt, wächst, blüht Früchte bringt, erkrankt, geschwillt, sich abzehrt, quillt, einschrumpfet, trocken, feucht, fett, mager wird, verwelkt, verrostet, verfault, und dergleichen körperliche Zufälle und Veränderungen mehr.

Veränderungen sind also Bewegungen, aber doch nur solche Bewegungen, die im eignen Bezirk des Körpers vorgehen, ohne daß der Körper im Ganzen von der Stelle kömmt, blos dessen Bestandtheile wechseln ihre Stellen unter einander ab, er aber im Ganzen bleibt auf dem Platze.

Es kann zwar ein Körper, auch ohne äußere Kraft, blos durch seine eigene innere, sich revolviren und verändern, wenn er nämlich aus einer solchen Materie besteht, deren Theile einander zum Theil anziehen, und zum Theil zurückstoßen, wie solches bei den vegetabilischen und zoologischen Körpern der Fall ist; allein diese eigenmächtige Revolution würde von keiner Continuation seyn, sondern bald nach verrichteter Sache ohne weitere Wirkung stehen bleiben, wenn nicht immer neue Kräfte von aussen dazu kämen und jenen wieder rege, belebt, und thätig machten. So ziehen z. B. die Bestandtheile des Eisens einander an; so bald sich diese

anges

angezogen haben und beisammen sind, hat die Wirkung des Anziehens ein Ende, die Eisentheile bleiben, nachdem sie sich angezogen haben, bei einander, aber nicht darum, daß die Anziehungskraft noch fortfahre zu wirken und thätig zu seyn, sondern vielmehr darum, weil kein Grund da ist, warum sie wieder auseinander gehen sollten. (§. 26.) Ihre Anziehungskraft wird nur erst dann wieder rege und lebendig, wenn eine äussere Kraft herkommt, sie wieder auseinander zu trennen. So stossen auch die Lufttheile z. B. einander weg. Ihre Wegstossungskraft ist mit ihrer Wirksamkeit nur auf eine gewisse Distanz eingeschränkt; wo diese ein Ende hat, da hat auch die Wirksamkeit ein Eude; nichts destoweniger aber bleiben die auseinander gestossenen Lufttheile unbeweglich auf der Gränze stehen und gehen weder vor noch rückwärts, und zwar aus der Ursache, weil zu ihrer nunmehrigen Bewegung kein Grund mehr da ist; kommt jedoch von aussen irgend eine Kraft her, die sie wieder zusammen bringen will, als dann erst wird ihre Elastizität wieder rege, um der Zusammenbringung zu widerstehen; denn die wegstossende Kraft ist deswegen nicht erstorben, sie hat nur, weil sie keinen wirkenden Gegenstand vor sich hatte, aufgehört zu wirken und thätig zu seyn. Unser Auge hört auf, im Finstern zu sehen; seine Sehekraft erstirbt deswegen nie, wie es der Fall ist, wenn die Organen verletzt sind; sie pausirt nur, bis wieder ein sichtbarer Gegenstand vorkömmt.

§. 23.

Indem die Würkungen der Natur nichts, als blosse Bewegungen und Revolutionen der Körper untereinander hervorbringen, (§. 29.) so folgt hieraus; daß in der Natur keine gänzliche Zernichtung entstehen kan, das heißt: kein Körper kan, mittelst des Naturganges völlig vernichtet werden und aus der Existenz kommen; denn dieses könnte entweder nur plötzlich, oder allmälig geschehen, d. i. der Körper würde entweder ganz, wie er ist, auf einmal, oder nur stückweise aufhören zu existiren. Da dieß aber, wenn es natürlich seyn soll, nur mittelst Bewegung bewürkt werden könnte, so würde im erstern Fall blos eine Bewegung des Körpers im Ganzen, und im letztern Fall eine blosse Bewegung der Theile, aber keine Zernichtung hervor gebracht seyn, und wenn sich auch die ganze Natur empörte, um ein Sandkorn zernichten zu wollen; so würde bei allen dem eine blosse Separation seiner Theile, aber keine Zernichtung zuwege gebracht werden. Der Körper kan zwar wegen Strapazen und heftiger Anstrengung entkräftet, d. i. ohnmächtig werden, hört aber darum noch nicht völlig auf zu existiren.

Wenn aber die Naturkräfte, die doch an sich positiv sind, nichts zu einer Vernichtung beitragen können, so kan um so viel weniger die Zeit, das heißt: die Dauer als positiv, wie jene, etwas hierzu beitragen; wenn man nämlich glauben wollte, ein Körper könne nur eine gewisse Zeit durch dauern,

ern, und so wie diese Zeit abgelaufen ist, so höre er seiner vollen Kräfte ungeachtet, auf, mehr zu existiren. Seine Zeit ist um und er fällt entweder plötzlich oder in successiven Augenblicken in einem Nu zurück; denn die Ungereimtheit dieses Arguments zeigt sich bald am Rande. Die Zeit soll machen, daß das Ding aufhöre zu existiren, also auch, daß es aufhöre zu dauern, weil Dauer und Existenz unzertrennlich sind. (§. 18.) Die Zeit, d. i. die Dauer, müßte also ihr eignes Ende bereiten und also entweder sich noch vor ihrem Ende zernichten, oder sich selbst überleben können — — — wo keines von beiden denkbar ist. Weder die Zeit also, noch die Naturkräfte sind vermögend, dem Dinge einen Garaus zu machen. Dem aber ungeachtet ist die Unmöglichkeit der Zernichtung von keiner unbedingten Nothwendigkeit, wornach man glauben müßte, ein Ding, das einmal existirt, müßte, ehe es nicht durch ein Wunderwerk aus der Existenz gestossen wird, schon sofort in Ewigkeit existiren, (wie solches manche glauben und so manche Schlußfolgen daraus ziehen — —) denn, ausser dem, daß eine solche unbedingte Unmöglichkeit der ewigen Natur zufälliger Dinge, nach welcher diese als wesentlich veränderliche Dinge von keiner unendlichen Dauer seyn können, (§. 12. 15.) schnurstracks zuwider ist; ausser diesem, sage ich, ists an sich schon eine verwegene Anmassung, die Naturfähigkeit auf unsere nur sehr eingeschränkte Erfahrung zu stützen und festsetzen zu wollen, was natürlicherweise geschehen und nicht geschehen kann.

Wir können den Urstof der Dinge nicht, worinn natürliche weise die Subsistenz und Erhaltung der Körper gegründet ist, und wollen hierüber ein bestimmtes Urtheil fällen! Wer weiß, ob dieser körperliche Urstoff, er sey Monade oder Atom, nicht einst durch einen uns unbekannten Naturzwang, wenn wir auch die göttliche Mitwirkung beiseite lassen, von seiner zufälligen Verknüpfung mit dem Körper abgelöst werden könne, und durch diese Auflösung die Phänomenität des Körpers so wol als dessen Urstofs selbst in ein Nichts hinsinken? Wahr ists, wenn Körper nur wieder auf Körper wirkten, dann hätte jene Hypothese von der unmöglichen Zernichtung des Körpers volle Richtigkeit; denn die Wirkungen von Körper auf Körper bestehen, wie wir gesehen, in blossen Bewegungen, und Bewegungen sind keine Zernichtungen. Wir sehen aber, daß die Körper auch auf unsern Geist wirken. Ist es nun der körperlichen Natur möglich, einen minder materialen Geist, als eine etwannige Monade, in solche Verfassung zu versetzen, die fast dem Tode gleich ist, als z. B. Ohnmacht, Schlafsucht und Hinbrüten, u. dergl. — kan, sage ich, so etwas die Natur bei unserm Geiste zuwege bringen, wie viel eher ists ihr nicht möglich, dem Spiritus materialis einen total tödtlichen Stoß zu versetzen! Mit einem Wort, die gänzliche Zernichtung, mittelst der Naturkräfte, bleibt immer ein Problem. Ja, es ist nach dem System der besten Welt, vielmehr zu glauben, daß jedem Dinge eine gewisse Zeit und Rolle, so viel nämlich zum gemeinen Be-

sten

sten nöthig ist, beschieden seye; diese vollendet, so tritt das Ding wieder in Nichts zurück, weil seine etwannige Gegenwart nunmehr dem Fortgange des Besten nicht nur überflüßig, sondern vielleicht sogar lästig und hinderlich seyn möchte.

§. 31.

Ein jeder Körper hat eine Kraft, in einen andern Körper zu wirken, das heißt: ihn an sich zuziehen, oder wegzustoßen, auch ein Geschick von einen andern bewirkt, das heißt: angezogen, oder weggestoßen zu werden. In dieser Fähigkeit zu wirken und bewirkt zu werden, besteht die allgemeine Verkettung und wechselseitige Verbindung der Dinge überhaupt.

Durch öfteres widerholtes Wirken des Körpers wird seine Wirkungskraft endlich stumpf und unwirksam; welches daher kömmt, weil die wirkende Kraft an den leidenden und die Wirkung empfangenden Körper einen gewißen Widerstand findet, der in der Undurchdringlichkeit der Körper gegründet ist; denn diese stämmt sich wider das Eindringen der wirkenden Kraft und hält sie gewißermaßen auf. Dieser Widerstand von Seiten des leidenden Körpers, verhält sich als eine Gegenwirkung oder Rückstoß und verursacht in den wirkenden Körper eine Erschütterung, d. i. ein Außeinanderfahren seiner Bestandtheile (§ 29.) wodurch denn die Masse der Wirkungskraft, die in die Bestandtheile vertheilt ist, in etwas zerstreuet und zer-

theilt

theilt wird. Je öfter also dergleichen Erschütterungen geschehen, destomehr fahren die Bestandtheile immer weiter auseinander und um so mehr wird die Wirkungskraft immer mehr zerstreuet. Daher kömmt es denn, daß der wirkende Körper öfters eine Pause machen und stillhalten muß, damit seine auseinander gefahrnen Bestandtheile sich durch ihre Anziehungskraft wieder zusammenziehen, und ihre vorherige Richtung bekommen, wodurch auch die mit derselben in Zerstreuung gerathene Wirkungskraft sich wieder sammeln und aufs neue wirken zu können, dieses heißt: Erholung.

Noch vielmehr ist es bei dem leidenden Körper der Fall, daß solcher durch öfteres Leiden an seiner Konstitution verletzt wird, d. i. daß seine Bestandtheile durch den Stoß des wirkenden Körpers, wenn solcher öfters geschieht mehr und mehr sich aus einander geben, und um so eher eine Erholung erfordert wird, damit die zerrütteten Theile, vermöge ihrer Anziehungskraft, wieder in Ordnung kommen, und zur fernern Wirkung empfänglich werden — Wenn aber die entsetzliche Mannigfaltigkeit der Dinge in der Körperwelt und ihre wechselseitige Verknüpfung, durch Zug und Stoß einander in Bewegung zu setzen, ein beständiges Wirken und Leiden der Dinge voraussetzt; so müßten die Dinge nothwendig bald zu Grunde gehen, das heißt: das ganze Weltsystem müßte im beständigen Revolutionsstande seyn, und alle Augenblicke eine neue Form und Constitution annehmen, deren keine

zur

zur völligen Reife, d. i. zur hinlänglichen Dauer, die sie, um etwas Gutes hervorzubringen, nöthig hat, gelangen könnte. Um diesem Uebel zuvor zu-kommen, hat der allweise Schöpfer in der Natur bald gewiße Pausen und Erholungsstunden mit ein-geführt, darinnen jedes Ding nach Bedürfniß, und nach Verhältniß seines Vermögens zu wirken nnd zu leiden, Erholung schöpfen kann. So ist, z. B. der Winter die Erholungsstunde des Pflanzenreichs der Schlaf, die des Thierreichs; und das Stocken die des Mineralreichs; so giebts wiederum Pflanzen, die den ganzen Winter hindurch, und wieder welche, die nur einen Theil desselben, der Ruhe bedürfen; so auch Thiere, die nur wenige Stunden, und Thiere die ganze Wochen und Monate hindurch schlafen; so giebts wiederum Körper, die nur sehr selten, ja sogar so lange als die Welt zustehen bestimmt ist, einer Erholung bedürfen z. B. die Himmelskörper u. d. g., die in beständiger Bewegung sind (wie wol es möglich und sogar wahrscheinlich ist, daß auch diese irgendwo, oder wenn, eine Pause ma-chen, daß folglich, die uns ellyptisch oder para-bolisch scheinende Bewegung der Cometen und an-derer Sterne nichts weiter, als eine Pause in ih-ren Zirkelbewegungen sey.) Je nachdem ein Kör-per für den andern mehr oder weniger Kräfte zum würken und Leiden besitzt, je nachdem ist ihm Ruhe und Erholung beschieden

Noch ein Fall ist vorhanden wodurch die Kör-per in Zerrüttung und Zerstörung gerathen können,

und

und der besteht in der Fähigkeit des Wirkens oder Leidens. Dies geschieht, wenn die Wirkungskraft im Würken sich zu sehr anstrengt, entweder dadurch, daß der innere Reitz der Anziehung auf einen hohen Grad gespannet ist, dazu ihn ein Gegenstand rege macht, als jener Effect der Liebe und der magnetischen Kraft; oder daß die Wirkungskraft, von aussenher sehr zusammen gedrückt wird, wie solches beym Aufblasen des Feuers und Zusammenpressen der Luft der Fall ist. Bei allen dergleichen Umständen leidet der würkende Körper so gut, als der leidende über die Massen; der Wirkende darum, weil dessen Bestandtheile, in welche die Wirkungskraft eingetheilt ist, je mehr sie angestrengt oder zusammengepreßt werden, um so weiter von einander zurückprellen, wenn die Anstrengung und Druck vorüber sind, und jeder die Gränze seines vorherigen Bezirks überschreitet, wodurch denn die Festigkeit des Körpers lädirt und blöde werden muß, um so mehr leidet der leidende Körper, der eine solche heftige Wirkung empfangen und ihr unterliegen muß. Aber auch hiefür hat der weise Schöpfer gesorgt, indem er den Wirkungsplan in der Art gemäßiget, daß weder die wirkenden Körper zu Bestreitung der Werke, wozu sie bestimmt sind, ihre Kräfte zu sehr anzustrengen brauchten, noch daß die leidenden Körper mehr ertragen mußten, als sie zu ertragen, ohne verletzt zu werden, fähig sind, und nur selten kommen außerordentlich heftige Würkungen, als jene der Orkane, Erdbeben und Ueberschwemmungen, vor, die aber selbst bisweilen nöthig

thig sind, um ein grösseres Uebel abzuleiten, oder ein überwiegendes Gute hervorzubringen!

Endlich ist ein dritter Fall vorhanden, wodurch der Bau und die Organisation der Körper in Verderb gerathen kann, das ist die Mannigfaltigkeit der Wirkungs- und Leidensarten. Ein Körper, der bald so, bald anders wirken, oder bald so, bald anders leiden soll, muß nothwendig bald zu Grunde gehen, das heißt: sich völlig verändern und ganz etwas anders werden, als er seyn soll; denn über der Verschiedenheit des Wirkens oder Leidens, wenn der Körper z. B. bald mit diesem, bald mit jenem Glied arbeiten, bald Kälte, bald Wärme leiden muß, müssen die Bestandtheile desselben verschiedene Richtungen annehmen, so, daß ihre natürliche Richtung und Ordnung ganz verzogen wird und endlich nicht mehr zu dem fähig ist, zu dem sie a priori angewiesen war. Es war aber, bei der so großen Mannigfaltigkeit von Veränderungen in der Welt, dennoch fast unvermeidlich daß die Körper nicht auf so mannigfaltige Art sollten modificirt werden. Um jedoch dieses Uebel soviel, wie möglich zu vermindern, hat Gott, dem in der Natur nothwendig continuirlichen Fortschritt der Veränderungen, eine solche Solidität beigelegt, daß sie wenigstens nur allmälig d. i. in unmerklichen Stuffen ihren Fortgang haben, das heißt: daß kein wirkender oder leidender Körper von einer Richtung zu einer ihr entgegen gesetzten Richtung unmittelbar übergehen darf, sondern zwischen einer

und

und der andern immer erst eine Mittelrichtung annimmt, die zum Theil mit der einen, und zum Theil mit der andern eine Aehnlichkeit hat, wodurch denn soviel gewonnen wird, daß der Körper nicht auf einmal in seiner Figur völlig verzogen und umgeschmolzen zu werden braucht, sondern nur allmälig und mit der Zeit. Es soll z. B. ein Körper entweder wirkend oder leidend von A. zu B. übergehen, um verändert zu werden; seine Bestandtheile mußten demnach, da B. dem A. völlig entgegen gesetzt ist, eben eine völlig entgegen gesetzte Formalität und Lage nebeneinander annehmen, und also in B gar nicht mehr derjenige seyn, der er in A ist. Daher geht er von A erst in aa — b, von aa — b in a — b und von a — b in a — bb und von a — bb in völlig b über. Die Richtungen aa — b a — b und a — bb sind Mittelrichtungen, von denen jede mehr oder weniger dem völligen a auch dem völligen b ähnlich ist. In diesem Fall erscheint die körperliche Figur und Lage weder an sich auf einmal völlig verändert, noch in der Erscheinung als auf einmal verändert; denn die Mittelrichtungen werden, wegen der beibehaltnen Aehnlichkeit mit dem vorhergehenden, von den Sinnen nicht sehr wahrgenommen und der Körper scheint immer noch in einerlei Richtung zu seyn, bis erst nach einiger Zeit und nach vielen Uebergängen die Veränderung merklich wird und in die Sinne fällt: so wechseln Sommer und Winter mittelst des Herbsts und des Frühlings. Der Herbst, so wie der Frühling ist beiden, dem Sommer und dem Winter ähnlich

lich, nur ist der Anfang des Herbsts mehr dem Sommer als dem Winter, und das Ende desselben wieder mehr dem Winter als dem Sommer ähnlich, und eben so der Anfang des Frühlings dem ihm unmittelbar vorhergehenden Winter mehr, als dem mittelbar nachfolgenden Sommer, und das Ende des Frühlings dem ihm unmittelbar nachfolgenden Sommer mehr, als dem mittelbar vorhergegangenen Winter. So wechseln Tag und Nacht mittelst der Dämmerungen, und so alle andere Veränderungen in allen Reichen der Natur durch Mittelstufen mit einander ab.

§. 32.

Die Veränderungen der Dinge mittelst unmerklicher Mittelgänge, wie im vorhergehenden gedacht worden, heissen in der Physik: Continuität. Man nimmt da aber einen ganz andern Grund an, um die Continuität zu beståttigen, als den oben gebrauchten. Es heißt nemlich nicht: Die Naturdinge können darum nicht von einer Bestimmung zu einer entgegen gesetzten übergehen und einen Sprung machen, weil sie durch plötzliche Uebergänge zu schanden gehen müßten; sondern darum, weil ein unmittelbarer Uebergang von Zustand zu Zustand eine Zwischenruhe voraussetzt, in der das sich verändernde Ding weder mit dem einen noch mit dem andern Zustand behaftet seyn könte; und da eine solche Ruhe für das Ding tödtlich seyn würde, so ist es ihm unmöglich, einen Sprung zu ma-

chen, und es muß daher, wenn es sich ja verändern soll, bei jedem Uebergange unzählig viel solcher kleinen Mittelstufen betreten, die vermöge ihrer Homogenität eine ununterbrochne Verkettung der Zustände darstellen, und das Ding in beständiger Thätigkeit erhalten. Hieraus folgert man ferner, daß die Dinge sich beständig ohne Unterlaß verändern und keinen Augenblick in irgend einem Zustande verharren, sondern von Zustand zu Zustand forteilen; weil sie, wenn sie nur irgend einen Augenblick verweilten und folglich unverändert und in Ruhe blieben, nie wieder aufstehn und zur neuen Activität gelangen könten. Das ist das Gesetz der Continuität nach dem gemeinen Vortrag.

Was nun die Möglichkeit anbelangt, daß ein einmal in Ruhe seyendes Ding nämlich nicht mehr in Bewegung kommen könne, das kan nach dem, was oben zur Genüge gezeigt worden, nur bedingt angenommen werden. Kein ruhendes Ding kan nur aus eignem Triebe wieder in Bewegung kommen; und warum dies, weil kein Grund hierzu da ist. (§. 26.) Ist aber ein äusserer Trieb da, um solches wieder in Thätigkeit zu setzen, so ist nicht abzusehen, warum dann solches nicht sollte geschehen können. (§. 28. 29.) Und da es, vermöge der allgemeinen Verkettung in der Natur, nirgends an äussern Kräften fehlet, um ein Ding rege zu machen; so wird die Unmöglichkeit, daß ein ruhender Körper in Bewegung kommen könne, nirgends weiter eine praktische Gültigkeit haben, als

blos

blos in Absicht der Körperwelt im Ganzen. Diese kann, wenn sie einmal in Ruhe und Stillstehen geräth, aus eignem Triebe nicht wieder in Bewegung kommen, weil ausser ihr weiter kein Körper vorhanden ist, der sie dazu bestimmen könnte. Etwas anders ist es aber in Absicht einzelner Theile der Körperwelt, welche, wenn auch einige davon der Erholung halber (§. 31.) in Ruhe gekommen, von andern, die während dessen in Bewegung geblieben, wieder zur Bewegung erweckt werden können. Es ist in einem Uhrwerk, das, wenn es im Ganzen einmal zum Stillstehen kommt, nicht mehr für sich allein in Bewegung kommen kan, gleichwol nicht nöthig, daß jedes Rad in demselben sich beständig bewege, wenn die Anlage der Zapfen und Zähne nur in der Art eingerichtet ist, daß immer die ruhenden Räder von den in Bewegung gebliebenen, zu gewissen Zeiten wieder zur Bewegung aufgefordert werden, je nachdem die Reihe an eines kömmt.

Diesem zufolge wird es auch nicht mehr physisch nothwendig seyn, daß ein sich veränderndes Ding immer erst eine Quantität Mittelstufen durchwandern müsse, wenn nur äussere Dinge da sind, die den Uebergang begleiten und das Ding von einer Bestimmung zur andern hinüber führen. In diesem Fall kommt es nicht mehr darauf an, ob die Bestimmungen, da wo von der einen zur andern der Uebergang geschiehet, einander ähnlich oder völlig entgegen gesetzt sind; es kommt alles blos

auf die Wirkungskraft der äussern Dinge an, in wieweit diese hinreicht, ein Ding mehr oder weniger zu modifiziren. Daher sehen wir bisweilen Veränderungen in der Natur, die von einer Bestimmung zu einer schnurstracks entgegengesetzten plötzlich und ohne Mittelgänge geschehen. So wirds manchmal gleich kühl, nachdem es so eben sehr heiß, und wieder warm, nachdem es so eben sehr kalt gewesen. Bald scheint ein Nordwind uns in Eiszapfen verwandeln zu wollen, als die Sonne so eben uns in Glas zu schmelzen schien. So entstehen plötzliche Stürme nach einer todten Windstille, und dergleichen Natursprünge giebts mehr; woraus denn klar erhellet, daß die mittelbaren Uebergänge von Stuffe zu Stuffe durch Mittelstuffen keinen physischen Grund haben, wie solches zu folge der Continuität gelehrt wird; blos ein moralischer Grund ist es, der es nothwendig macht, daß die Dinge nicht plötzlich, sondern mittelst kleiner Mittelgänge sich verändern sollen, damit sie nicht sogleich aufgerieben werden. (§. 31.) So lehrt die Erfahrung, daß ein glühendes Glas berstet, wenn es plötzlich in kühle Luft kommet, ohne erst in einem sogenannten Kühlofen gewesen zu seyn. Von dem plötzlichen Uebergange aus der Kälte in ein warmes Zimmer entstehen Kopfschmerzen; durch eine unmittelbare Ruhe nach starker Bewegung werden die Glieder steif und starr und dergl.

Gesetzt aber ein einmal ruhender Körper könne auf keinen Fall auf natürliche Weise mehr in Bewegung kommen; so wird durch die Hypothese der Mittelstufen, um dadurch das Ding etwa in beständiger Bewegung zu erhalten, eben nicht viel gewonnen. Denn: ist es wahr, daß der Körper beim Uebergange von einem Zustande zu einem völlig entgegen gesetzten dazwischen wirklich ruhen muß; so müßte er nicht weniger beim Uebergange von einem Zustande zu einem nicht völlig entgegengesetzten ebenfals ruhen; denn so ähnlich auch einer mit dem andern nur immer wäre, so würde er doch nie eben das seyn, was der Andere ist. Völlig so und nicht völlig so, enthält eben so einen Widerspruch, als, völlig so und völlig nicht so. (§ 3.) Völlig roth und nicht völlig roth, völlig vergoldet und nicht völlig vergoldet, ist eben so widersprechend, als völlig roth und völlig nicht roth, völlig vergoldet und völlig nicht vergoldet. Und so wird, beim Uebergange vom Völlig zum Nichtvöllig so, eben so gut als, vom Völlig so, zum Völlig nicht so, eine Pause und Zwischenruhe erfordert. Was ist demnach durch die Continuität der aneinander hängenden Zustände gewonnen?

Was aber nochmehr ist: die Natur müßte, bei einer noch so genauen Verkettung und Verähnlichung der Zustände, dennoch einen Sprung machen, oder aber, um dieses zuvermeiden, alle nur mögliche Mittelstufen nach Verschiedenheit ihrer Beschaffenheiten durchlaufen. Nun geht, nach dem

Satze des unendlich kleinen, die Verschiedenheit der Gradation der Dinge, so wie bei den Brüchen arithmetischer Zahlen, bis ins unendliche und die Natur müßte also, wenn sie bei irgend einem Uebergange alle nur mögliche Zwischengrade berühren soll, immer eine unendliche Reihe von Graden erst durchlaufen, ehe sie nur den geringsten Schritt vorwärts rücken könnte. Wer will aber läugnen, daß dieses eben so praktisch unmöglich, als an sich ungeräumt sey, eines einzigen Schritts halber unendlich viel Schritte vorerst verwenden zu müßen — — und wer wollte nicht lieber im Gegentheil glauben, daß die weise Natur sich nie eines so schwerfälligen Mittels, alle nur mögliche Mittelstufen nämlich durchzuwandern, bediene, sondern vielmehr ihrer viele, so weit es die Umstände mitbringen, unberührt zurücklasse und folglich einen Sprung mache. — —

Es verhält sich mit dem Fortschritte der Veränderungen fast so, wie mit dem Fortschritte der Zeit. Jeder Augenblik ist unendlich theilbar, und jeder Theil ist ein Bruch des ganzen Augenblicks, daß also zwischen zween ganzen Augenblicken, so wie zwischen jedem seiner Theile, als ein Ganzes betrachtet, unendlich viel Brüche z. B. $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{4}$ $\frac{3}{4}$ $\frac{4}{5}$ u. s. w. wie zwischen 1 und 2 möglich sind. Ein Ding also das z. B. ein oder zwei ganzer Augenblicke dauern soll, müßte immer eine unendliche Quantität Zeittheilchen oder Brüche auf einmal greifen, weil es, wenn es sie, ihrer möglichen Theilbarkeit nach, successive greifen wollte, nie fertig werden

den würde um auch nur den geringsten Zeittheil zu ergänzen. Es muß also nothwendig einen Sprung machen (§ 15.) und das ist eben in Ansehung der gedachten Mittelstufen bei Veränderungen der Dinge der Fall, nur mit dem Unterschiede, daß beym letztern die Mittelstufen, die übersprungen werden, gar wegbleiben und nicht einmal zur Existenz kommen; bei jenen hingegen ist jedes Zeittheilchen mit in der Existenz; auch die, die übersprungen werden, kommen mit zum Vorschein, da sie alle in der Existenz sind. (§ 20.) Denn, obschon sie der Zahl nach unendlich sind, so sind sie, indem sie in der That nur Theile eines endlichen Augenblicks sind, doch endlich an Dauer. Die Dauer-Grössen einer unendlichen Anzahl Theile eines Augenblicks machen zusammen nichts mehr, als die Dauerlänge eines einzigen Augenblicks aus. 60 Sekunden oder 3600 Tertien dauern nicht länger, als eine einzige Minute, deren Theile sie sind, da hier blos die Dauer der Theile, aber nicht ihre Unendlichkeit an der Zahl, wirklich ist. Denn der Ausdruck: unendlich viel, ist ein Prädikat der blos möglichen Theilbarkeit des Dings, und zeigt nur an, daß mit der Theilung bis ins unendliche fortgegangen werden kann. Sobald aber ein Ding einmal wirklich in Theile getheilt ist, dann ist ihre Anzahl endlich. (§. 10. 15.) Daher hats auch mit dem wirklichen Fortschritte der Dauer keine Schwierigkeit; denn jeder Fortschritt enthält in der That blos eine Endlichkeit, obgleich diese eine mögliche Unendlichkeit an Zahl enthält. Hingegen ist dies alles beim

Fortschritte der Veränderungen, in Ansehung der nur möglichen Mittelstufen, wenn diese wirklich mitgenommen werden sollen, umgekehrt. Hier kömmt es nicht auf die wirkliche Dauer der Stufen und Zustände, sondern auf ihre wirkliche Anzahl an. Es wird hier nie darnach gefragt, wie lange ein Zustand dauern müsse, sondern wie viel ihrer wirklich daseyn müssen, um eine unterbrochne Thätigkeit im Dinge zu erhalten, und keinen Sprung machen zu dürfen. Alle nur mögliche Stufen, keine einzige ausgenommen, müsten also zur Wirklichkeit kommen, denn nur eine, die fehlte, würde schon eine Pause oder einen Sprung verursachen. Da aber die Verschiedenheit ihrer Grade und folglich ihrer Zahl bis ins unendliche sich erstreckt, so können sie auch nimmermehr zur Wirklichkeit kommen. Denn eine unendliche Zahl endlicher Dinge ist blos im Reiche der Möglichkeit, aber nie im Reiche der Wirklichkeit möglich, indem das Wesen einer unendlichen Zahl darinnen besteht, daß sie unbestimmt ist, keine unbestimmte Zahl kann hingegen zur Wirklichkeit kommen, da alles in der Wirklichkeit bestimmt seyn mußt, folglich kann keine unendliche Zahl zur Wirklichkeit kommen. (§ 10. ꝛc.)

Nicht weniger paradox ist das beständige Verändern der Dinge, das man zufolge der Continuitat zum Grundsatz macht. Sich beständig verändern, das heißt: von einem Zustande zum andern beständig übergehen ohne irgend zu verweilen, ist ein Ausspruch, der sich selbst widerlegt. In einem Zustan-

de

de gewesen zu seyn, ohne im geringsten darin verweilt zu haben ist, so gut, als gar nicht darinnen gewesen zu seyn. Oder ein Zustand, ohne Dauer existirt zu haben, ist so gut, als gar nicht existirt zu haben. (§. 15.) Folglich enthält der Ausdruck beständig verändern so einen offenbaren Widerspruch, als zugleich da und nicht da seyn — — Es kann zwar nicht geläugnet werden, daß die Dinge sich beständig, das heißt: öfters verändern und von Zustand zu Zustand übergehen, worinn eben das Leben der Dinge besteht. Allein man muß das Wort: Beständig, nicht als eine ununterbrochne Permanenz verstehen und glauben, ein veränderliches Ding sey, so zu sagen, immer unstät und flüchtig und habe nirgend in einem Zustande ein Bleiben und Beharren; denn jeder Zustand hat, wie schon mehrmals gezeigt worden, seine Dauer, der eine mehr, der andere weniger, je nachdem die Wirkungskraft oder das leidende Geschick des Dinges, den Zustand kurz oder lange vertragen kann. (§. 31.)

Die alten Weltweisen vergleichen das Ding in Absicht seines stätigen Veränderns und gleichwohl als unverändert scheinend mit einem auf fliessendem Wasser sich als einen und eben denselben präsentirenden Schatten eines Baumes. Dieß Gleichniß ist treflich, und nur das ist zu bemerken, daß, so fleißig und stätig das Wasser unter dem Schatten auch fort fliesset, jedes Wassertheilchen dennoch ins besondere sich eine gewisse Zeit unter dem Schatten verweilet und zu bringt, ehe es von einem Ende des

Schattens bis zum andern Ende gelanget, und welches Verweilen nichts anders ist, als ein Ruhen, das in der natürlichen Trägheit eines jeden Körpers sich zu bewegen gegründet ist, und nach Verschiedenheit des Zugs oder Stosses, den ein Körper um in Bewegung zu kommen, leiden muß, (§. 26.) bei verschiedenen Körpern verschieden ist. Ein schwimmendes Stück Holz z. B. wird schon nicht so geschwind, wie ein Wassertheilchen, das ihn trägt, schwimmen; beide schwimmen ununterbrochen fort, und dennoch schwimmet das Stück Holz langsamer weil es mehr Trägheit, auf Ort und Stelle zu bleiben, als jenes besitzt, das heißt: weil es weniger, als ein Wassertheilchen von andern Wassertheilchen weggestossen wird, und daher wird ein schwimmendes Stück Holz sich unter dem Baumschatten auf dem Wasser, länger aufhalten als eine eben so grosse Wasserfläche sich darunter aufhält. Ein schwer beladner, und ein leicht beladner Wagen von gleich kräftigen Zuge und Gespann, bewegen sich zwar beide ununterbrochen, doch geht einer schneller und einer langsamer wie der Andere! Entladet man den schweren oder beladet den leichten, oder vermehrt und vermindert verhältnißmäßig die Zugkraft, so haben sie beyde gleichen Gang. Eine Kanonkugel legt in einer Sekunde z. B. 600 Schrit zurück, ihrer erstaunenden Flüchtigkeit ungeachtet aber muß sie sich dennoch über 600 Schritt eine Sekunde lang, über jeden Schritt $\frac{1}{600}$ über jeden halben Schritt $\frac{1}{1200}$ Sekunden auf dem Wege verweilen; die Zeit mag noch so kurz und der Weg noch

so

so klein seyn, verweilen muß sie sich allenfalls zufolge des Gesetzes des unendlich Kleinen. Wollte man ihre Schnellkraft durch quali und quanti des Schießpulvers auch noch so stark vermehren; so würde ihr Verweilen zwar beträchtlich abnehmen, aber doch nicht dergestallt völlig unterbleiben, daß sie in einem Moment im Spiegelraum der Kanone und am Zeil, wohin sie abgeschossen wird, zugleich seyn sollte. Diese und andere tausend dergleichen Fälle mehr, die dem Parallelism der Zeit und der Zustände ziemlich gleich sind, sind redende Beweise, daß die Kette der Veränderungen, das heißt: das Abwechseln der Zustände mit dem Abwechseln der Zeittheile, nicht gleichen Schritt hat. Die Zeit eilet ohne Verweilen, stätig fort und wird immer älter, das heißt, nimmt an Zeittheilen immer zu, ohne einige Zeit darüber zu verbringen, denn die Zeit an sich, ist nicht wieder einer Zeit, d. i. einer Dauer unterworfen. (§. 21.) Die Zustände hingegen werden der Zeit nach, die ihnen objectiv anhängt, zwar jeder in der Existenz immer älter, bleiben aber in ihren Beschaffenheiten eine gewisse Zeitmenge unverändert (§. 20. 21.) Jeder Zustand und Beschaffenheit dauert eine Zeit lang entweder viel oder wenig, worauf der stete Fortfluß der Zeit gar keinen Einfluß hat, so wie das schleunig fortfliessende Wasser mit dem darauf langsam schwimmenden Stück Holz aufeinander im Fortgange keinen Einfluß haben; jenes theilet von seiner Schnelligkeit diesem, und dieser von seiner Trägheit jenem nichts mit, gehen mit einander paral-

rallel fort, jedoch jeder seinen besondern Gang. Mit einem Wort: die Stetigkeit der Zeit hat mit dem Geschäft der Veränderungen der Dinge nichts gemeinschaftliches in der Art, wie es in der Schule der Continuität gelehrt wird, und überhaupt ist diese Lehre eine spitzfindige Subtilität, die, besser für die Toilette als für den Katheder zu passen scheint. — — —

Errata.

Wegen der Entfernung des Verfaßers vom Druckorte, haben sich folgende Druckfehler eingeschlichen, die der geneigte Leser gütigst zu verbeßern belieben wird.

Seite.	Zeile.	Steht	Soll stehen.
8	1	blos.	bloß. u. s. w.
8	4	wird, realer.	wird, nicht realer.
9	9	einerlei,	einerlei;
11	4 = 5	wirkliches.	wirklicher.
16	4	mird.	wird.
17	10	dieß.	dies. u. s. w.
25	15	keine Statt.	nicht statt.
26	1	welchen.	welchem.
26	24	einen.	einem.
27	13	daßelbe.	dasselbe. u. s. w.
43	26	Bewußtsein.	Bewußtseyn.
44	11	alles dies.	alles das.
45	10	§. 8	§. 7.
46	7	Succeeßion.	Succeßion.
52	29	habe.	haben.
52	30	mit unsern.	mit unserm.
53	22	nachhänge.	anhänge.
56	20	kan.	kann. u. s. w.
57	3	unausgedehutes.	unausgedehntes.
57	6	Begrif.	Begriff. u. s. w.
61	6	könnten.	könnte.
63	13	§. 3.	§. 4.
64	21	Soseyns = und.	Soseyns; und.
68	18	kamen.	kommen.
70	17	ein Drittes.	kein Drittes.
70	20	brachte	brächte.
74	1	immer	nie.
75	23	nicht existirenden.	nichts existirendes.
76	4	vor Zeit.	von Zeit.
76	6	erhalten.	verhalten.
78	21	nothwendige.	nothwendigen.
83	28	wenn unterbrochene.	wenn nicht unterbrochene.
100	26	eines äußern.	eines äußern Körpers.
102	1	inzwischen.	zwischen.
102	5	Revolutiones.	Revolutionen.
104	oben	§. 23.	§ 30.
104	27	als positiv.	als minder positiv.
113	11 = 12	Mittelstufen.	Mitterstuffen. u. s. w.
118	9	ungeräumt.	ungereimt.
120	8	unterbrochene.	ununterbrochene.
123	8	am Zeil.	am Ziel.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Pappenheim, Salomon S., / Pappenheim, Salomon S., / Gutsch, Christian Friedrich,

Beyträge zur Berichtigung der Beweise vom Daseyn Gottes aus der reinen Vernunft und dem Daseyn der Zeit und des Raumes

Breslau 1794

Ph.sp. 623
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044070-6
VD18 10683062